

Л. ПАВЛИНСКАЯ



КОЧЕВНИКИ ГОЛУБЫХ ГОР

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Л.Р.Павлинская

КОЧЕВНИКИ ГОЛУБЫХ ГОР

СУДЬБА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ВОСТОЧНЫХ САЯН
В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С СОВРЕМЕННОСТЬЮ



ЕВРОПЕЙСКИЙ ДОМ
Санкт-Петербург
2002

Л.Р.Павлинская «Кочевники голубых гор» (Судьба традиционной культуры Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью) — СПб.: Издательство «Европейский Дом», 2002 г. — 263 с.

Перед читателем книга, впервые рассказывающая о судьбе двух народов — сойотов и бурят, живущих в высокогорном Окинском районе в Восточных Саянах. Она написана, главным образом на основе полевых материалов автора — непосредственных наблюдений и бесед с жителями края, собранных на протяжении девяти этнографических экспедиций в этот удаленный район Юго-Восточной Сибири. Книга, прежде всего, знакомит читателя с современной этнической культурой населения восточносаянского региона, со сложными процессами взаимодействия традиции с реальностью постиндустриального этапа существования нашей цивилизации. Она адресована не только широкому кругу специалистов — этнографам, историкам, социологам, но и самим жителям Окинского края, для которых так важно понимание стоящих перед ними проблем сохранения и своей национальной культуры, и уникальной природы Восточных Саян.

УТВЕРЖДЕНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ
МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Ответственный редактор
Юрий Константинович Поплинский

Рецензенты: д.и.н. *А.И.Гоголев*, д.и.н. *Г.Н.Симаков*

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Администрации Окинского сойотского национального района
Республики Бурятия

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	5
Предисловие	8
I. Географические и природно-климатические особенности Окинского аймака	22
II. Очерк этнической истории народов Окинского края	26
1. От древности — до средневековья	26
2. Народы позднего средневековья	35
III. Этногенез современных народов Окинского аймака: сойоты и буряты	41
1. Сойоты	41
2. Буряты	52
III. Этнические и этнокультурные процессы в XX в.	58
IV. Динамика численности и национальный состав современного населения	71
V. Административно-территориальная структура района и специфика расселения	78
VI. Сельское хозяйство	85
1. Скотоводство	85
2. Оленеводство	98
3. Способы и формы ведения хозяйства	102
4. Охота и лесное хозяйство	121
VII. Другие виды хозяйственной деятельности	138
1. Сельскохозяйственная перерабатывающая промышленность .	138
2. Горнодобывающая промышленность	140

VII. Семья и общество	143
X. Традиционные верования и обряды	
в современной культуре	154
1. Общие положения	154
2. Культ гор	161
3. Охотничьи обряды	196
4. Представления о душе	207
5. Обряды жизненного цикла	215
Заключение	243
Источники	247
Литература	247
Список основных информантов	251
Приложение	253
Список сокращений	261

ОТ РЕДАКТОРА

Выход в свет любой новой книги сопровождается естественным волнением автора и всех, причастных к подготовке ее издания. — Как ее встретят читатели, какова будет ее судьба? Еще римляне говорили: HABENT SUA FATA MANUSCRIPTA — книги имеют свою судьбу. Как люди.

К сожалению, в наше время выпуск новых книг заметно сократился: все труднее становится авторам предстать перед читателем. Особенно остро проблема издания стоит перед учеными, результаты трудов которых очень трудно доходят до читателя, обреченные непредсказуемо долгое время пылиться в ящиках письменных столов, оставаясь известными, в лучшем случае, лишь узкому кругу ближайших коллег по профессии.

Между тем, есть такие области знания и такие исследовательские сюжеты, которые вызывают огромный интерес не только у специалистов, но востребованы самой широкой читательской аудиторией.

Так случилось, что именно сейчас, когда повсеместно наблюдается рост интереса к проблемам этнических культур и этнической истории, тематика многолетних исследований автора этой книги приобрела чрезвычайную актуальность для многих ее потенциальных читателей. Этногенез, этническая история самобытного, но плохо изученного региона Восточных Саян, задача сохранения лучшего из культурного наследия древних обитателей этой земли, научившихся жить в полной гармонии с окружающей природной средой — все эти, на первый взгляд, академические проблемы воспринимаются современными жителями края в плоскости глубокой личностной заинтересованности. Это вполне закономерное явление: ведь речь идет не о чем ином, как о реальной угрозе со стороны постиндустриального мира самому существованию народа и природной среды обитания.

Лариса Романовна Павлинская — этнограф, историк Сибири и искусствовед-музеевед — более 25 лет занимается изучением истории и истории культуры коренных народов Южной Сибири, в частности, населением Восточных Саян и района Оки. Ее научные интересы не ограничиваются только отдаленными периодами истории, но обращены также к самым острым проблемам современности. Так, в 1999 году ею была разработана «Программа развития Окинской этнической территории (этнокультурный аспект)», получившая одобрение бурятских и американских специалистов в рамках разработки интернационального проекта создания естественно-антропологического заповедника или зоны охранной этнической территории.

Публикуемая монография готовилась исподволь, без особенных надежд на возможность ее издания, как говорится, «для себя», но, конечно, и для

Науки. Для этого необходимы были многочасовая работа в архивах (выявившая уникальные исторические материалы), многократные экспедиции в район, написание научных работ — статей, докладов. Эта долгая, кропотливая работа в течение многих лет проходила на моих глазах, так что процесс создания этого труда мне довелось наблюдать с близкого расстояния, сочувствуя научным разысканиям автора, постепенно воссоздававшего разные стадии многовековой истории окинских сойотов и бурят.

Тем большее удовольствие и радость за коллегу принесла весть о возможности издать эту книгу, заинтересовавшую общественность и администрацию Окинского аймака Бурятии, которая изыскала возможность оказать автору помощь в напечатании этой работы, содержащей результаты и выводы столь долгого исследования.

Начиная много лет тому назад изучение мало известной исторической судьбы бурят и сойотов Окинского района, и еще совсем не зная этот край, с годами Лариса Романовна стала не только специалистом по разным его проблемам, но и лично узнав многих жителей Оки и приобретя среди них добрых друзей, искренне полюбила этот доброжелательный и трудолюбивый народ. Энтузиазм и чувство романтической влюбленности в Южную Сибирь и Саяны, с которыми она неизменно возвращалась из командировок и экспедиций в Бурятию, невольно заражали нас, близких друзей и коллег.

За строками академически точного и строгого, иногда суховатого научного текста чуткий читатель непременно почувствует авторское признание в любви к колдовской красоте Саян, к добрым, умным, трудолюбивым, сдержанным, но искренним и справедливым людям. Эта глубоко личностная, индивидуальная тональность, лежащая в основании замысла этого научного труда (и обнаруживающая себя лишь в нескольких местах), придают ей уникальный характер, который, безусловно, привлечет заинтересованного читателя. Последовательно выдержанная монографическая структура, следование строгим методологическим установкам органично сочетаются с авторской субъективностью, деликатно проявляющейся лишь в расстановке содержательных акцентов, связанных с тематическими предпочтениями исследователя, но никогда не нарушающих логику работы. Для академического стиля это, вообще, довольно редкое качество, сохранить которое мне, как ответственному редактору, представлялось особенно важным.

Знакомство с книгой — это увлекательное, разворачивающееся во времени путешествие по загадочным землям Южной Сибири. Вдумчивый и кропотливый анализ позволил Л.Р.Павлинской убедительно реконструировать этническую историю Окинского края, подробно восстановить его историю и культуру (в которой были и безмятежные, и трудные периоды) на протяжении пятисот лет, а исследуя проблему этногенеза сойотов, углубиться вглубь времен до рубежа I тыс. н.э. По мелким фрагментам и почти неразличимым следам, оставшимся от древних периодов существо-

вания традиционной автохтонной культуры сойтов, автор восстанавливает облик этой древней культурной традиции. Но, что еще важнее, Л.Р.Павлинская дает современный хронологический срез этнокультурной ситуации в регионе Оки, анализируя степень глубины и прочности связи современной народной культуры сойотов и бурят с ее древними формами. Выводы автора по этой проблеме имеют важное значение для решения актуальнейшей задачи сохранения этнической культуры в контексте постиндустриального этапа существования мировой цивилизации.

Ощущение доподлинности, правды жизни, достоверности исследования усиливаются введением в текст глав, посвященных традиционным для научных работ такого рода темам и сюжетам, выдержек из полевого дневника автора. Эти тексты были записаны «по горячим следам», сразу после длинных дней, заполненных беседами с разными людьми, поездками на летники или к отдаленным святыням в горах и урочищах, когда, фиксируя услышанное и увиденное, автор сознательно «откладывает» обдумывание и сопоставительный анализ «на потом», предвкушая неспешную работу за письменным столом. Эти тексты не только сохраняют живую интонацию собеседников автора, непосредственных носителей и хранителей древних традиций, но и создают ощущение предельной достоверности не формального, а живого свидетельствования.

Монография Л. Павлинской, как кажется, достойно иллюстрирует тезис о том, что современная этнографическая наука способна порождать не только бесстрастные академические исследования, ориентированные, по преимуществу, в прошлое, но все чаще обращается к современности, с ее актуальными и трудными проблемами, пытаясь найти научно обоснованные способы их разрешения. По значимости исследуемых в книге тем и проблем, она, без сомнения, чрезвычайно своевременна и востребована. Хотелось бы надеяться, что исследование Л. Павлинской окажется не только интересной, но и полезной народу, для которого она написана (оправдав старое мудрое изречение: «Дорога ложка к обеду»).

Во всяком случае, как бы ни сложилась судьба этой книги — научного труда, в который вложены профессионализм и часть души автора, она — бескорыстный дар исследователя народу, который стал любимым и близким.

Ю.Поплинский

ПРЕДИСЛОВИЕ

Забайкалье. Восточные Саяны. Здесь в центре Азии, на высоте 1 600–2 100 м над уровнем моря, в глубине древнейшего горного массива раскинулся Окинский аймак Республики Бурятия. Он занимает Центральное плоскогорье Восточных Саян, которое со всех сторон окружено горными хребтами. На юго-западе (по государственной границе с Монголией) проходит осевая цепь Восточных Саян — Большой Саян. На юге Центральное плоскогорье замкнуто живописной цепью Тункинских белков (высотой до 2 500 м). Продолжением Тункинских белков на западе является группа Мункэ-Сардык, имеющая небольшие современные ледники. На севере плоскогорье замыкает цепь Китойских белков. «Тибетом в миниатюре» назвал этот горный край известный отечественный геолог С.В.Обручев, отдавший много лет изучению восточносаянского региона. И, действительно, природа самой высокой части района близ вершины Мункэ-Сардык (3 492 м) выглядит так, будто сошла она с полотен Николая Рериха.

Расположенный на северо-западе от южного побережья озера Байкал, Окинский аймак граничит на севере с Иркутской областью, на северо-западе — с Республикой Тува, на юге и юго-западе с Монгольской Народной Республикой, а на юго-востоке примыкает к Тункинскому аймаку Бурятии. Общая площадь Окинского аймака равняется 26 012 кв.км, а численность его населения, по данным на 2000 г., составляет 4 595 человек. Административным центром района является поселок Орлик (местное — *Орлиг*)¹, расположенный на берегу основной водной артерии края реки Оки (бурят. — *Аха-гол*), 770 км отделяет его от столицы Республики — Улан-Удэ.

Издавна населяют Окинский аймак два народа — сойоты и буряты, освоившие этот суровый высокогорный край и считающие Оку, как они

¹ Во всей работе в топонимике используется местная орфография, которая часто не совпадает с русифицированными названиями на географических картах. Этот выбор определяется тем, чтобы отразить традиционную терминологию, фигурирующую в показаниях информантов. Исключение составляют названия «Окинский аймак, район, край», «Орлик», «река Ока», внесенные в официальные документы.

с любовью называют свой район, родной землей. По-разному складывались судьбы этих двух этносов, различно и состояние их современной культуры. Однако на протяжении нескольких веков Саяны объединяли эти народы, содействовали взаимодействию и взаимовлиянию двух культур, тем самым способствуя их развитию.

Сложные природно-климатические условия Окинского района, его труднодоступность и относительная изолированность от окружающего мира на протяжении почти всего XX в. спасали его от натиска современной технологической цивилизации, а невозможность развития здесь земледелия и широкого использования современных видов техники привели к сохранению в Окинском аймаке Бурятии традиционных видов хозяйства — кочевого скотоводства (высокогорного типа), оленеводства и охоты, существовавших в этом крае в течение почти двух тысячелетий. Стойкость хозяйственной традиции удерживала здесь многие формы традиционных социальных отношений и культуры, развивающейся на основе тесной связи человека с природой. И сегодня весь тот нравственный хаос, который люди переживают во многих районах не только нашей страны, но и всей планеты, затронул этот горный край в значительно меньшей степени.

В конце XX в. человечество убедилось, что идея «покорения природы» оказалась ложной. Но вот среди различных регионов Земли, где человек пожинает плоды этого «покорения», сохранился уголок, где природа заставила человека считаться с ней и искать в ней союзника, тем самым помогая ему сохранить самого себя.

И в то же время Окинский аймак никогда не являлся неким абсолютным изолятом, его народы всегда находились в постоянном культурном взаимодействии с окружающим их коренным населением Сибири и Центральной Азии. Но эти этнокультурные контакты были достаточно ограниченными, труднодоступность района и особые природные условия высокогорья как бы дозировали влияние внешнего мира, устанавливая равновесие между внутренним этническим пространством и окружающей его этнической средой и тем самым помогая сохранить незначительному по численности населению этого горного края этнокультурную самобытность, не раствориться в иных этносах и иных культурах.

Однако в последнее десятилетие XX в. естественная горная преграда, охранявшая Окинский аймак в течение тысячелетий, была нарушена. Широкая современная дорога прочно связала его с соседним Тункинским аймаком, с другими районами Бурятии и Иркутской области, а через них, фактически, со всем миром. Теперь этот уникальный горный край стал доступен каждому, а его природные богатства, начиная от флоры и фауны и кончая полезными ископаемыми, привлекают внимание не только государственных структур, но и коммерсантов всех мастей. Какое

воздействие окажет это новое качество этнокультурных контактов на коренное население? Сможет ли оно противостоять широкому многоплановому внешнему воздействию? Сумеют ли народы Оки установить ту «идеальную» меру общения с окружающим миром, которая обеспечит сохранение собственной самобытности? Огромное воздействие на все стороны жизни коренных народов Оки и, главным образом, на хозяйственную сферу культуры, оказали экономические реформы 90-х годов, вызвавшие настоящий хаос в основе жизнедеятельности общества. Каковы результаты этих реформ в Окинском крае и смогут ли его народы сохранить хозяйственную традицию своей культуры? Вопросы эти требуют ответа именно сегодня, пока жива еще в Окинском районе своя этнокультурная традиция, хотя и претерпевшая определенные изменения в XX в., но все еще несущая в себе стойкие основы нравственного отношения к Природе и Человеку.

Поиску этих ответов и посвящена предлагаемая читателю монография. Но прежде всего она адресована самим окинцам, будущее которых во многом зависит от выбранного ими сегодня пути в развитии хозяйства и культуры. Однако понимание многих проблем, существующих сегодня в Окинском крае, невозможно без хотя бы краткого анализа этнической истории его населения, который и предшествует в настоящей работе основным главам. Его включение в монографию оправданно еще и тем, что тема эта никогда не была предметом специального исследования, оставаясь, фактически, не только белым пятном в этнической истории Бурятии, но и неизвестной самим народам Оки. Малоизученной является и традиционная духовная культура народов Оки. Письменные источники и исследования XVIII–XIX и даже начала XX в., когда она еще полностью определяла жизнь народов, отсутствуют, и нам остается изучать лишь современный срез бытования некоторых уцелевших традиций в обрядовой практике и слабые следы других, сохранившихся только в памяти старшего поколения. Однако и его фиксация необычайно важна и для понимания сегодняшнего состояния культуры окинцев, и для будущих исследований истории ее формирования и развития. Поэтому собранные автором во время этнографических экспедиций материалы по традиционной духовной культуре также включены в данную монографию.



Этническая история и культура населения Окинского края, к сожалению, до сегодняшнего дня остаются наименее изученными по сравнению не только с другими народами Сибири и Центральной Азии, но и

соседними народами Саяно-Алтая. Будучи очень немногочисленным, оно до первой четверти XX в. практически не попадало в поле зрения этнографов, антропологов, географов и просто путешественников, как бы затерявшись в отрогах Восточных Саян. Не проводились в этом районе и серьезные археологические исследования, так что и древнейшие этапы его истории остаются пока неизвестными.

Все это вызывает крайнее удивление, так как соседние, не менее высокогорные районы Тофаларии и Тоджи (Восточная Тува), находились в поле зрения исследователей не только в XIX, но и в XVIII в. Особенно повезло в этом отношении тувинцам-тоджинцам, описанию которых посвящены работы таких известных ученых и путешественников как П.С.Паллас [*Паллас* 1788] М.А.Кастрен [*Кастрен* 1860, т.VI, ч.II], Г.Н.Потанин [*Потанин* 1981, ч.III; 1983, ч.VI], Ф.Я.Кон [*Кон* 1903] Н.Ф.Катанов [*Катанов* 1903,], Г.Е.Грумм-Гржимайло [*Грумм-Гржимайло* 1926], не говоря уже о многочисленных статьях, заполняющих «Известия Русского географического общества» и другие периодические издания. Не обошло своим вниманием большинство этих исследователей и тофаларов, и народы Западной Монголии, и даже Тункинской долины, лишь население Окинского района осталось белым пятном на этом достаточно ярком и многоплановом историко-этнографическом полотне.

Первое описание Окинского края, тогда еще хошуна Тункинского аймака, было представлено в отчете известного исследователя Восточных Саян П.Кропоткина, совершившего свою первую поездку в этот регион в 1865 г. Наблюдения Кропоткина весьма разнообразны. Помимо общей географической характеристики района, он дает свои впечатления о культуре коренного населения, восхищаясь его улигершинами и сказителями, фиксирует некоторые легенды, описывает древние памятники, в частности, хорошо известные в настоящее время курганы с каменными насыпями, но весь этот материал необычайно краток [*Кропоткин* 1867].

В 1871 г. в Известиях Сибирского отделения Русского Географического Общества снова появляются краткие сведения об Окинском районе Восточных Саян. Они были опубликованы штабс-капитаном П.А.Ровинским, совершившим по приказу иркутского губернатора инспекторскую поездку в Тункинский и Окинский районы, и содержат главным образом описание маршрута и природы Тункинской долины и Саян, а также сведения о состоянии пограничных караулов, проверка которых и составляла цель этой экспедиции [*Ровинский* 1871, с.38–40].

Следующая публикация по Окинскому хошуну появляется только через 42 года, в 1911 г. Это работа В.Н.Васильева «Урянхайский пограничный вопрос», посвященная в основном изучению вопроса о русско-китайской границе, пролежавшей в районе Восточных Саян, и содержа-

шая помимо пограничной проблемы, как и предыдущая, преимущественно описание географии и природы края [Васильев 1912].

В 1926 г. в Оку приезжает известный этнограф, археолог и антрополог Бернгард Эдуардович Петри, профессор Иркутского государственного университета, а в прошлом сотрудник Санкт-Петербургского Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Это была первая этнографическая экспедиция в Окинский горный район, однако ее научной целью было изучение только одного народа — сойотов.

Организована она была Комитетом содействия народностям северных окраин России (Комитет Севера), созданным в 1924 г. при Президиуме ВЦИК. В задачу Комитета входило не только всестороннее изучение состояния малых народов России, главным образом, северных районов, но и непосредственное вовлечение их в строительство нового социалистического общества. Эта работа была возложена на этнографов, экономистов, врачей, партийных работников. Экспедиции носили комплексный характер, охватывая в своей деятельности все стороны жизни народов, а их руководителям были даны очень большие полномочия. В 1925 г. были организованы отделения Комитета Севера в Иркутске и Верхнеудинске (Улан-Удэ), внимание которых сосредоточилось на карагасах (тофаларах), тутуро-очеульских и канангских эвенках и окинских сойотах.

Экспедиции к этим народам возглавил Б.Э.Петри [Сирина 1999, с68]. Результатами обследования были не только подробные отчеты о состоянии хозяйства, условий быта, торговли, обеспечения необходимыми товарами, взаимоотношений с органами власти и соседними народами, но и конкретная помощь в организации новых форм обустройства жизни малых народов. Так, первая поездка к тофаларам в 1925 г. завершилась целым рядом серьезных мер, предпринятых сотрудниками экспедиции для поддержки коренного населения. В своем докладе на заседании Сибхотсоюза 9 января 1929 г. Петри сообщал: «Если сравнить доход хозяйства карагасов с доходом русского крестьянина, то разница получится огромная [доход от продажи пушнины Петри оценивал от 565 до 1000 рублей — Л.П.], а между тем мы видим, что карагасы бедствуют. Нерационально сбытая пушнина, бестолково приобретенные продукты и предметы первой необходимости приводят к тому, что карагасы в общей массе не сводят концы с концами, что в их хозяйстве кругом нехватки. ...Главным виновником бедственного положения карагас являются в первую очередь частники, и во вторую агенты Госторгов. ...Необходимо урегулировать закуп-сбыт карагас. Для этого мы, начиная с 1925 г., изгнали из Карагассии всех частных. Мы изолировали карагас от окинских бурят и заготовителей госторговли, и оставили исключительно охот-кооперацию, предоставив ей исключительное право торговли с карагасами» [Архив ОКМИ, ф. 9904, оп.1, д.104, № 9, лл.5–6].

Кроме того, было организовано охотничье-оленоводческое хозяйство и начато строительство культбазы, которая должна была стать национальным административным центром территории проживания тофаларов. Культбазы в то время строились исключительно среди кочевого населения и замысливались как центры будущей оседлости. Они включали в себя школу, медпункт, здания административного управления и кооператива, жилые дома. Место для культбазы в Тофаларии Петри выбрал с учетом той сложной социальной обстановки, которая сложилась в районе ввиду наплыва в начале XX в. русских новоселов из Центральной России. Широкое распространение самогоноварения, спавивание коренного населения и скупка за бесценнок пушнины, браконьерство и т.п., привнесенные русскими в традиционную жизнь тофаларов, поставило этот небольшой этнос Восточных Саян под угрозу постепенного вымирания и полной ассимиляции. Петри начал строительство культбазы в местности Алыджэр при слиянии рек Уды и Карабурэна, в 240 верстах от русских поселков, в центре занимаемой тофаларами территории. Это расстояние в условиях горно-таежной местности служило в то время серьезной защитой коренного народа от натиска пришедшего населения. Одним из важных результатов работы экспедиции явилось присвоение тофаларам статуса малочисленного народа Севера, давшего им значительные льготы и поддерживавшего жизнеспособность этого этноса.

Я не случайно достаточно подробно остановилась на деятельности Б.Э.Петри в Тофаларии, так как именно она дает ключ к пониманию того конфликта, который возник в Окинском районе в 1926–1929 гг. в связи с определением статуса сойотов и который роковым образом отразился на судьбе самого ученого. Но к этому вопросу следует вернуться позднее, когда речь пойдет об этнической ситуации в Оке в начале XX в.

Организация экспедиции к окинским сойотам началась осенью 1925 г. На ее проведение Центральный Комитет Севера выделил 3 000 рублей. «Когда деньги прибыли в Иркутск — писал Бернгард Эдуардович в своем предварительном отчете, — в Саянских горах, где живут сойоты, наступила глубокая зима, и ехать не представлялось возможным. Зима 1925/26 года была употреблена на снаряжение, что отняло много времени, т.к. приходилось заново шить и готовить все снаряжение, начиная с вьюков, седел и кончая всеми мелочами, без которых путешествовать в высокогорной местности невозможно. Ничего готового в Иркутске не было: даже на выписку мясных консервов потребовалось 2 месяца. К весне все было готово, и мы ждали только извещение от нашего проводника, что снега в горах окончательно стаяли и что можно двигаться» [ГАИО, ф. Р-1468, оп.1, д.7, л. 164].

Экспедиция отправилась в путь 23 июня 1926 г. В ее состав входили: руководитель экспедиции профессор Б.Э.Петри, этнограф и ученик Петри П.Г.Полтораднев и врач С.Д.Сависской. Технический персонал, состоящий из переводчика, проводника и коневода, набирался из местного населения и менялся в зависимости от района работ. Из Иркутска экспедиция прибыла в Тункинскую долину, где были приобретены лошади монгольской породы, хорошо приспособленные к условиям высокогорья. От села Монды отряд двинулся горными тропами на северо-запад по системам рек Иркут и Ока, в районы летних и зимних кочевий сойотов. Главной задачей экспедиции, как писал сам Петри, было полномасштабное статистико-экономическое, бытовое и медико-санитарное обследование окинских сойотов. «Это обследование — писал ученый — имело двоякую цель:

1. Выяснить возможность выделения сойотов в самостоятельную хозяйственно-административную единицу, с созданием у них культбазы.
2. Выяснение положительных и отрицательных сторон перехода сойот, как оленеводческого народа, к новым формам хозяйства — скотоводству и земледелию» [ГАИО, ф. Р-1468, оп.1, д.7, л.164 об.].

Чтобы уяснить смысл поставленных Б.Э.Петри задач, следует снова вернуться к проблеме тофаларов. Теснимые русскими переселенцами, с одной стороны, и окинскими бурятами — с другой, тофалары в начале XX в. находились в очень бедственном положении. Их оленеводство и охотничий промысел пришли в упадок, что вызывало серьезную обеспокоенность как некоторых местных органов советской власти, так и Комитета Севера и его Иркутского отделения, в составе которого работало много крупных ученых. Кроме того, кочевой образ жизни тофаларов был неприемлем для районной и областной администрации, так как сильно затруднял выполнение фискальных требований государственного управления. Перевод кочевников на оседлость (в идеале внедрение земледелия) стал одним из ключевых вопросов в программе дальнейшего строительства советского общества в Сибири. Б.Э.Петри, как этнограф, хорошо понимал, что насильственная резкая смена хозяйственно-культурного типа (ХКТ) самым пагубным образом отразится на народе, приведет к его полной деградаци и ассимиляции. В своих отчетах по работе в Тофаларии он постоянно подчеркивал, что охотничье-оленинское хозяйство коренного населения при создании нормальных условий рентабельно, и не только доказывал это на бумаге, но и прилагал огромные усилия для его развития [Архив ОКМИ, ф. 9904, оп.1, д.103, №9, л.6]. Поэтому не удивительно, что он был крайне заинтересован в изучении состояния хозяйства и культуры сойотов — ближайших соседей тофаларов, принадлежащих к близкому ХКТ.

Экспедиция обследовала сойотов Окинского и Тункинского районов, охватив тем самым все сойотское население региона, численность которого, включая беженцев в Монголии, составляла 509 человек [ГАИО, ф. Р-1468, оп.1, д.7, лл.70,151]. В Окинском хошуне экспедиция посетила все стойбища сойотов, начиная от Ильчира и кончая Бурэнголом. По основному виду хозяйственной деятельности было выделено четыре группы: оленеводы, промежуточная группа, скотоводы и земледельцы. Последняя проживала в Тункинской долине. В ходе исследования были выявлены существенные различия в экономическом и социальном состоянии этих групп. Однако результаты обследования сойотов промежуточной группы Окинского хошуна превзошли все ожидания Б.Э.Петри. В докладе на заседании Правления Сибхотсоюза он сообщал, что окинские сойоты под влиянием бурят постепенно переходят к скотоводству, а точнее, выработали свой особый тип хозяйства, в котором скотоводство прекрасно сочетается с охотой и оленеводством и который является оптимальным для коренных народов Восточных Саян. « В течение всего года семьи сойотов скотоводов находятся в долине, где имеются достаточно хорошие пастбища и можно держать молочный скот. У них имеется большое количество скота — коров. Середняк имеет 20–40 голов, бедняк 10–15, зажиточный от 100 и выше. ...Охотничьим промыслом сойоты занимаются сравнительно короткий промежуток времени. Промысел в высокогорной местности начинается от Покрова и кончается в Николу зимнего, когда выпадает в Саянах настолько глубокий снег, что туземцы и их собаки ходить не могут. Далее наступает короткий перерыв, за которым идет беличий весенний промысел. ...Но промысел в высокогорной местности Присяня без оленей не мыслим. Приходится держать оленей. Но режим жизни, диктуемый оленеводческим хозяйством и скотоводческим хозяйством диаметрально противоположны: где хорошо оленю, там плохо корове, когда хорошо корове на травянистых лугах, тогда оленю хорошо высоко в горах на маховищах. И вот, чтобы совместить несовместимое, сойоты отдают оленей коллективному пастуху, у которого олени пасутся на гольцах, а вся семья вместе с мужчиной промышленником находится в долине. Живет в теплой юрте и пасет скот. После окончания промысла каждый хозяин передает своих оленей сойоту пастуху, который получает 10 белок за пастьбу оленя и пользуется всеми молочными продуктами, которые олени дают в течение лета. ...С наступлением Покрова пастух опускается вниз в долины и раздает оленей хозяевам» [Архив ОКМИ, ф.9904, оп.1, д.104, №9, лл.8–10].

Медицинское обследование среди этой группы сойотов дало основание для заключения, что «переход от оленеводства к скотоводству они переносят хорошо, увеличиваются в росте и весе, прибавляется количе-

ство детей, социальных болезней мало. Сойоты скотоводы производят впечатление крепкого, зажиточного народа» [*Там же*, л. 7]. Совершенно иная ситуация была выявлена экспедицией Б.Э.Петри в Тункинском районе среди сойотов-земледельцев. «Малорослость, ослабленное питание, большая детская смертность, главным образом от туберкулеза, и вымирание характеризует эту группу» — докладывал он в 1929 г. на заседании Сибхотсоюза в Иркутске. Я намеренно подробно остановилась на наблюдениях и выводах Б.Э.Петри, так как задачи его экспедиции были научно-практическими, и, как видно из приведенного материала, они были выполнены. Именно сойотскую модель ХКТ ученый хотел положить в основу дальнейшего развития хозяйства всех коренных народов Саянского нагорья и тем самым обеспечить им более благополучное будущее.

Экспедиция работала по специально разработанной Б.Э.Петри программе, которая не только охватывала все стороны жизни народа, но и позволяла самым тщательным образом исследовать весь процесс хозяйственной деятельности. В государственном Архиве Иркутской области хранится значительная часть материалов экспедиции [ф. Р-1468, оп.1, д.7], которые представляют собой таблицы с самыми различными данными по всем выделенным группам сойотского населения: «Состав населения», «Распределение хозяйств по числу членов семей», «Относительная величина состава населения», «Общее количество скота», «Количество скота, приходящегося на 1 хозяйство», «Количество рабочего скота и молодняка», «Расход скота за 1925/1926 гг.», «Прирост скота за 1925/1926 гг.», «Общее число добытой пушнины и дичи», «Количество собак», «Количество ружей», «Количество боеприпасов, приобретенных за охотничий сезон», «Сводка медико-санитарного обследования». Хранятся там же и копии двух предварительных отчетов, направленных ученым в Комитет Севера.

Однако полевые дневники и личные записи Б.Э.Петри, по всей видимости, безвозвратно утрачены в связи с арестом и расстрелом ученого в 1937 г. Более того, пока не найдены негативы и фотографии, которые были сделаны в 1926 во время экспедиции, а самое главное, материалы по антропологическому обследованию сойотов. Тем не менее, краткие результаты своих полевых этнографических исследований сойотского населения Оки и Тунки Пэтри опубликовал в 1927 г. в виде небольшого очерка [*Петри*, 1927, сс.13–19]. А в 1929 г. в журнале «Жизнь Бурятии» №№ 1–2 по материалам экспедиции публикует сразу две статьи П.Г.Полтораднев — «Тункинские сойоты», «Пушной промысел в Тункинском районе» [*Полтораднев*, 1929, «Жизнь Бурятии» № 1–2;].

Обстоятельный характер этих работ свидетельствует об очень тщательной обработке материалов экспедиции, в чем, бесспорно, большую роль играл Б.Э.Петри. Однако Полтораднев по не вполне ясным причи-

нам не указывает своего участия в экспедиции 1926 г., так что для непосвященного читателя источник его материалов остается анонимным. Отмечу также, что в статьях речь идет не только о сойотах Тунки, но и Оки тоже, хотя это и не отражено в их названиях.

В августе 1926 г., т.е. практически по следам экспедиции Петри, проводимой от Иркутского отделения Комитета Севера, в Окинский хошун уже от Тункинского Аймачного Совета направляется для обследования сойотов агроном-энтомолог К.А.Казанцев. Его обстоятельный отчет хранится сейчас в Национальном Архиве Республики Бурятия и содержит уникальные сведения о состоянии культуры сойотов в этот период — об их расселении, хозяйстве, быте, верованиях [НАРБ, ф.247, оп.1, д. 105]. Но в целом, за исключением некоторых цифровых показателей, он мало отличается от материалов, известных нам сейчас по экспедиции Петри.

В 1929 г. году в журнале «Жизнь Бурятии» № 6 выходит в свет статья Е.Нефедьева и Е.Гергесова «Окинские сойоты». К сожалению, пока остается неизвестным, от какой организации они были направлены в Окинский хошун и кем они были по профессии. Можно лишь предположить, что Нефедьев и Гергесов были представителями Верхнеудинского отделения Комитета Севера Бурят-Монгольской республики, так как материалы их экспедиции хранятся сейчас в Национальном Архиве Республики Бурятия [НАРБ, ф.248, оп.7, д.9, лл.239–254].

В своей статье авторы дают общую характеристику хозяйства, затрагивая скотоводство и оленеводство, а также кратко останавливаются на описании быта, некоторых охотничьих обрядов и вопросе заселения района сойотами и бурятами, приводя исторические предания сойотов о появлении в Окинском крае первых переселенцев, бежавших сюда с территории Монголии во время войны халхасцев с джунгарами в конце XVII в. [Нефедьев, Гергесов 1929, «Жизнь Бурятии», № 6]. Таким образом, в статье представлен разнообразный материал по культуре сойотов, но его научный анализ не отличается глубиной и профессионализмом. Более того, в ней присутствует и некий пренебрежительный оттенок в отношении к сойотам, за которым стоит явное ощущение превосходства бурятской культуры. Касаясь вопросов этнической истории сойотов и окинских бурят, авторы, опираясь только на легенды, предания и опросный материал, допускают существенные ошибки как в периодизации истории района, так и в оценке роли этих народов в освоении Саянского края.

Подводя итоги работы этих первых этнографических экспедиций в Окинский район, необходимо, прежде всего, подчеркнуть огромную научную значимость собранных и обработанных ими материалов, которые являются важнейшим источником для изучения культуры коренно-

го населения Саян. Однако следует отметить и определенную неточность в определении происхождения скотоводства у сойотов. Все упомянутые исследователи, включая и Б.Э.Петри, однозначно приписывали его воздействию бурятской культуры. Но, как позднее доказали этнографы и историки, скотоводство в Восточных Саянах существовало параллельно с оленеводством и охотой на протяжении почти двух тысячелетий, о чем более подробно будет сказано в последующих главах этой монографии.

После 1929 г. публикации по культуре народов Окинского хошуна прекращаются. Лишь в 1957 г. общие сведения об Окинском аймаке, его природно-климатических условиях и основных направлениях хозяйственной деятельности появляются в монографии «Советская Бурятия» [Буянтуев, Раднаев 1957, сс.337–346]. Но этот небольшой очерк построен исключительно на материалах, хранящихся в органах хозяйственного и статистического управлений Республики и отражает лишь один временной срез в истории района, а именно 50-е годы. Более того, в задачу данного очерка не входила этническая характеристика населения аймака и анализ его культуры, так что эти аспекты исторической реальности середины XX в., к сожалению, не получили здесь отражения.

В 1959 г. в Окинском районе работает фольклорная экспедиция, в состав которой входили: литературовед Г.О.Туденов, поэт Д.Улзытуев и студент Литературного института им. М.Горького В.Ж.Мунконов. Экспедицией был собран огромный материал по различным жанрам устного народного творчества, среди которого особую ценность представляют записи обрядовых текстов-призываний, обращенных к духам-хозяевам Саянских гор и отдельных местностей Окинского края. К сожалению, весь этот корпус фольклорных материалов не был опубликован и в настоящее время хранится в Архиве Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБиТ). Но о его уникальности мы можем судить по статье ныне покойной сотрудницы ИМБиТа Г.Р.Галдановой, включившей в свою работу несколько текстов, относящихся к обрядам обоо-тахилга и жизненного цикла [Галданова 2000, сс.17–40].

Практически в это же время выходит в свет первое исследование по этнической истории народов Сибири XVII в. и, в частности, населения Саянского региона. Заслуга в этом принадлежит крупнейшему советскому этнографу Б.О.Долгих который, фактически открыл своей работой и первую страницу в истории народов восточной части Саянского нагорья (будущего Окинского аймака Бурятии) [Долгих 1960, сс.260–264]. На основе русских письменных источников XVII в. Долгих составил этническую карту района, дал характеристику ХКТ и определил приблизительную численность населения. Несмотря на то, что в его монографии, посвященной родовому и племенному составу всех народов Сибири, населению Окинского аймака (Кайсотской и Сойотской землицам в

XVII в.) уделено около десятка страниц, исследование Долгих до сегодняшнего дня является фундаментом для изучения этнической истории и этногенеза народов этого региона.

Продолжением исследования Б.О.Долгих явилась небольшая работа бурятского ученого и поэта Б.С. Дугарова, уроженца Окинского аймака, посвященная современному родовому составу окинских бурят [Дугаров 1983, сс.97–100]. Публикация Дугарова не только подогрела научный интерес к истории и культуре народов этого сокрытого Саянами уголка Юго-Восточной Сибири, но и предоставила возможность сравнительного изучения этнокультурной реальности XVII и XX вв. и подготовила почву для дальнейшего этнологического изучения региона.

В начале 80-х годов к изучению Окинского района обращается известный советский лингвист В.И.Рассадин, и хотя все его исследования посвящены, естественно, анализу языкового материала, они представляют собой неоспоримую ценность для этнологического изучения населения восточной части Саян [Рассадин 1985, сс.3–20; 1987, сс.3–20; 1987 а, сс.41–48; 1996, сс.45–57; 1996 а, сс.58–99]. Значение работ Рассадина тем более велико, если учесть, что этнографические источники XVIII–XIX вв. по Окинскому району практически отсутствуют и языковой материал является путеводной нитью в изучении этнической истории населения этого горного края. Анализ промысловой, хозяйственной и бытовой лексики, проведенный Рассадиным, позволяет не только достаточно полно реконструировать (насколько позволяет этот метод) взаимодействие и взаимообогащение бурятской скотоводческой и сойотской охотничье-оленоводческой культур на протяжении XVII–XIX вв., но и приоткрыть завесу над этнической историей автохтонного самодийского населения региона и процессами его тюркизации в период средневековья.

Несколько позднее, в монографии С.Г.Жамбаловой «Традиционная охота бурят», наряду с характеристикой охотничьего промысла в различных районах республики, получила отражение и охота окинцев, материалы по которой были собраны автором в «этнографическом поле» в 1987 г. Это была фактически первая публикация по традиционным занятиям окинцев после почти 60-летнего перерыва. В ней наиболее подробно рассмотрен артельный принцип организации промысла, но особое значение этой работы состоит в том, что описание отдельных сюжетов охоты в Оке встроено в широкий сравнительный материал по охотничьему промыслу в Прибайкалье и Забайкалье, определяя ее место в развитии этой отрасли хозяйственной деятельности обширного региона Юго-Восточной Сибири и Центральной Азии [Жамбалова 1991, сс.42–43].

В 1994 г. по заказу Бурятского регионального отделения по Байкалу при Правительстве Республики Бурятия в Окинском аймаке работает

социологическая экспедиция в составе двух сотрудников Бурятского института общественных наук Ц.Б.Будаевой и О.П.Дармахановой, целью которой является «освещение специфических особенностей образа и уровня жизни жителей Оки и определение их ценностных ориентаций, мнений по актуальным проблемам современности» [Будаева, Дармаханова 1995, с.3]. Работа этой экспедиции проводится в рамках «Комплексной программы политики землепользования для Российской территории бассейна озера Байкал», созданной группой отечественных и американских ученых [Байкальский регион в двадцать первом веке, 1993]. Анализ собранных материалов, опубликованный в виде монографии, позволил авторам дать характеристику населения района на период начала 90-х годов по таким направлениям, как его численность и прогноз роста, занятость жителей района в хозяйстве, доходы населения в сравнении с другими районами Республики, языковая ситуация. Важной особенностью этой работы являются сведения по оценке самими жителями Окин-ского аймака экологической, экономической и социальной ситуации в районе в начале 90-х годов. Неоспоримая научная ценность данного исследования заключается, прежде всего, в том, что оно отразило экономическое и социальное положение населения Оки в самый сложный период истории нашей страны конца XX в., связанный с перестройкой экономической, социальной и управленческой системы государства. Собранные авторами данные и их анализ представляют собой весьма важный источник для будущих исследований по истории, экономике и социологии народов Российской Федерации накануне III тысячелетия. Однако, в силу своей чисто социологической направленности, а также применения характерных для этой науки методов анкетирования и оперирования по преимуществу статистическими данными, опубликованная монография, естественно, не могла представить исчерпывающей характеристики материальной и духовной культуры народов Оки. Наиболее уязвимой стороной исследования представляется анализ экономического положения населения Оки в сравнении с другими районами Республики, данные по которым, как можно представить из текста, относятся к более раннему и более стабильному периоду нашей истории. Более того, многие выводы авторов сделаны с мировоззренческой позиции людей, принадлежащих современной технологической цивилизации, и поэтому несут в себе все свойственные ей заблуждения в оценке как современной, так и традиционной культуры.

К юбилею Окин-ского аймака, отпраздновавшего свое 60-летие в 2000 г., вышел в свет сборник статей «Край поднебесных долин». Его авторами стали в основном представители окин-ской интеллигенции, в публикациях которых отражены самые различные стороны как современной, так и традиционной культуры народов Оки. Хотя значительная

часть представленных в сборнике статей носит публицистический характер, они, тем не менее, представляют значительную ценность, так как отражают современный культурный срез, так часто исчезающий в научных этнографических исследованиях. Из собственно научных публикаций особый интерес представляют статья Б.С.Дугарова о родовом составе окинских бурят и сойотов и посмертно опубликованная работа Г.Р.Галдановой по традиционной духовной культуре народов Окинского края, написанная на основе полевых материалов, собранных автором в начале 80-х годов.

В основу предлагаемой монографии помимо литературных и архивных источников также легли собственные полевые материалы, собранные мною в течение девяти полевых сезонов, проведенных в Окинском аймаке с 1987 г. по 2001 г. Частично результаты этих этнографических исследований опубликованы в нескольких статьях, посвященных различным аспектам традиционной и современной культуры народов Оки [Павлинская 1993, сс.28-39; 1996, сс.60-78; 1996 а, сс.16-17; 1997, сс.244-258; 1998, сс.110-112]. В 1993 г. в рамках «Комплексной программы политики землепользования для Российской территории бассейна озера Байкал» мне было предложено разработать конкретную модель этнокультурного развития Окинского района, входящего согласно этому документу в зону охраняемых территорий. В Комплексной программе Окинский аймак был отнесен к VII категории охраняемых земель, составляющих естественные антропологические заповедники или этнические территории. Задача данной категории состоит в сохранении естественной природной среды обитания коренных народов Байкальского региона и создании оптимальных условий для развития их культуры, традиционных форм деятельности и образа жизни. Работа, получившая название «Программа развития Окинской этнической территории (этнокультурный аспект)», объемом 6,5 а.л. была выполнена в 1994 г., получила одобрение со стороны бурятских и американских специалистов, но ввиду приостановки дальнейшей разработки общей темы опубликована не была. Поэтому некоторые сюжеты из этой Программы, касающиеся состояния традиционного землепользования и форм хозяйствования в Окинском аймаке в 80-е годы и перспектив его развития до начала экономических реформ, я сочла необходимым включить в настоящую монографию.

І. ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ И ПРИРОДНО-КЛИМАТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ОКИНСКОГО АЙМАКА

Природно-географическая среда и климат Окинського аймака сыграли настолько важную роль в этнической истории края и культуре его народов, что существует настоятельная необходимость остановиться на их характеристике более подробно, чем это обычно принято в этнографических исследованиях.

Аймак занимает Центральное плоскогорье Восточных Саян, которое на юго-востоке в верховьях р.Оки лежит выше границ леса, на высоте 2000–2300 м над уровнем моря. К северо-западу средняя высота плоскогорья опускается ниже границ леса (1 800–1 700 м) и количество гольцовых вершин резко уменьшается. Со всех сторон Центральное плоскогорье окружено альпийскими горными цепями или участками более высоких ступеней плоскогорья. С севера оно ограничено Окинской цепью, вершины которой достигают 2 500–3 000 м. К востоку Окинская цепь сужается, имея ширину не более 10 км, и известна под названием Хребет Кропоткина. Между реками Белой и Уриком расположена короткая Ерминская цепь высотой 2 500–2 800 м. В северо-восточной части Центрального плоскогорья, близ водораздела рек Оки и Белой возвышаются Сорокские и Шебеликские гольцы, достигающие 2 700 м.

На юго-западе по государственной границе с МНР проходит осевая цепь Восточных Саян — Большой Саян. На юге Центральное плоскогорье ограничено живописной цепью Тункинских белков высотой 2 500–3 000 м. К северу от р. Китой возвышается вторая цепь — Китойские белки (2 500–3 000 м.). Продолжением Тункинских белков на западе является массив Мункэ-Сардык с максимальной в Восточных Саянах высотой 3 492 м, имеющий небольшие современные ледники [Обручев, 1946].

Таким образом, Окинский аймак занимает высокое плоскогорье, изолированное от внешнего мира горными цепями, средняя высота которых достигает 2 500 м. Природа как бы позаботилась о сохранении этой территории, оградив ее от ставших в XX в. промышленными многих районов Забайкалья и Иркутской области естественным горным барьером, предохраняющим Окинский край от всепроникающего заг-

ряжения атмосферы. Эта чистая воздушная среда не только составляет основу экологической чистоты этого района, но и оказывает благотворное влияние на экосистему всего Байкальского региона.

Расположенный в пределах водораздела Окинский район избавлен и от внешнего загрязнения своих вод. Вся система истоков его рек находится внутри него. В то же время она является мощным источником, питающим чистыми горными водами одну из важнейших артерий Восточной Сибири — Ангару. Здесь берут начало такие крупные ее притоки как Иркут, Китой, Белая, Урик, Ока. Устойчивый снежный покров горных вершин и многочисленные заболоченные участки почв, образованные повсеместным распространением вечной мерзлоты, представляют неиссякаемый резервуар влаги, поддерживающий даже в самые засушливые годы сравнительно высокий уровень воды в акватории региона.

Климат Окинского района, удаленного от морей и расположенного на большой высоте, имеет резко выраженные черты Восточно-Сибирского континентального климата с суровой малоснежной зимой (средняя t января $-21,7^{\circ}\text{C}$) и теплым облачным летом (средняя t июля $+13,8^{\circ}\text{C}$). Однако температурный режим здесь значительно меняется от высоты и формы рельефа. На каждые 100 м поднятия средняя температура в январе падает на $4,6^{\circ}\text{C}$, а в июле — на $0,6^{\circ}\text{C}$. Резки и суточные колебания температуры, вызванные гравитационным стоком охлажденного в горах воздуха.

Долина р.Оки находится под снежным покровом в среднем семь месяцев в году (с ноября по май). Теплый летний период длится не более 40 дней, но и в это время возможны ночные заморозки. Можно сказать, что климат не балует здесь людей легкими условиями жизни, но в то же время он, как и горы, несет в себе охранную функцию, оберегая район от притока населения извне, от которого потребовались бы колоссальные затраты энергии на приспособление к его характеру.

По почвенно-географическому районированию Окинский аймак входит в Восточно-Саянскую горную провинцию, в лиственнично-лесную зону серых лесных почв мерзлотно-таежной области умеренно-холодного (бореального) пояса. Основными почвообразующими породами является элювий и элюво-делювий интрузивных и эффузивных пород (граниты, сиениты, гранито-гнейсы, базальты, габборо, передтиты), а также осадочные и метаморфические породы. Большое влияние на образование почв оказывает вечная мерзлота, которая имеет здесь сплошное распространение. Ее толщина в верховьях р. Оки достигает 100–150 м, а глубина залегания равна всего 5 м [Ногина 1964].

Суровый климат и довольно бедный состав почвенного покрова не повлияли на богатство и разнообразие флоры и фауны Окинского края,

расположенного в четырех высотных поясах: степном и лесостепном (горно-таежном), подгольцовом (субальпийском), гольцовом (альпийском) и невальном (снежном или каменном).

Степной пояс отличается удивительным разнообразием форм. Настоящие сухие степи в урочищах Сэнсын-Тала и Монголжон сменяются участками степной и остепненной растительности на днищах речных долин и подножиях горных склонов. На речных террасах с каменистой почвой развита дерновинно-мелкозлаковая степь. Луговые разнотравные степи распространены в более влажных местах по течению р.Оки (ниже поселка Хужир), в среднем течении рек Ульзеты, Сэнсын-гол, Жом-Болок. Степная растительность поднимается в горы до высоты 1 500 м.

В лесном поясе преобладают леса из сибирской лиственницы. Встречаются участки кедрового и смешанного леса, а в долине р.Архут расположены сосновые и пихтовые леса.

Необычайно разнообразен подгольцовый пояс. Отдельные его участки покрыты кедром и лиственницей, широко распространен здесь горный кустарник, сменяющийся открытыми пространствами субальпийских и альпийских лугов. Высокогорные луга поднимаются в гольцовый пояс, где покрывают влажные склоны гор. На сухих склонах они сменяются луговостепью, а в болотистых днищах долин их вытесняет осоковая тундра. Более высокие участки гольцового пояса занимают ерниковые и ягельные тундры, а также различные виды лишайников [см. *Атлас Забайкалья*, 1967].

Малонаселенность Окинского аймака, его нетронутость промышленным освоением и, как следствие этого, экологическая чистота сохранили здесь естественное богатство животного мира. В Окинском крае представлены почти все виды пушного зверя Сибири: соболь, горностай, белка, заяц, лисица, рысь, россомаха. Водятся здесь медведь, волк, изюбрь, олень, кабарга, косуля, горный баран, дикий козел; из птиц — глухарь, утка, куропатка; в реках и озерах — хариус, таймень, линок.

Географические и природно-климатические условия Окинского аймака предопределили его узкую специализацию в плане хозяйственного освоения, нарушение которой непременно приведет к гибели этого уникального естественного заповедника, чудом сохранившего богатство природы, некогда присущее всей нашей планете.

Окинский край абсолютно непригоден для земледелия. Состав почв, вечная мерзлота и короткий летний, теплый сезон не позволяют выращивать здесь зерновые культуры, заниматься овощеводством и садоводством. Невозможно в этом районе крупное промышленное и гражданское строительство, так как большая часть имеющихся площадей расположена на горных склонах, и нарушение тонкого почвенного слоя приведет к обширной эрозии почв. Более того, промышленное освоение,

бесспорно, вызовет загрязнение атмосферы и водных ресурсов, что повлечет за собой не только разрушение экосистемы края, но и пагубно отразится на состоянии обширных сопредельных территорий Иркутской области и Забайкалья, включая и Тункинский национальный заповедник. Органичными для этой геоклиматической ниши являются лишь экстенсивное скотоводство, оленеводство и присваивающие типы хозяйственной деятельности — охота, рыболовство и собирательство, которые и существуют здесь на протяжении тысячелетий, вплоть до начала XXI в.

II. ОЧЕРК ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ НАРОДОВ ОКИНСКОГО КРАЯ

1. ОТ ДРЕВНОСТИ — ДО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Ранние этапы этнической истории территории Восточных Саян, которую занимает Окинский аймак, остаются до настоящего времени практически не изученными, так как археологические исследования в районе ограничивались лишь разведками и сбором подъемного материала. Антропологическое изучение населения края, причем только среди сойотов, проводилось Б.Э.Петри в 20-х годах, но материалы эти не были опубликованы и, видимо, погибли. Работы же лингвистов пока ограничиваются лишь исследованиями окинского говора бурят, на котором сегодня изъясняется все население Оки, так как сойоты утратили свой родной (тюркский) язык уже в конце XIX в. В то же время, именно он помог бы существенно прояснить этническую историю Окинского края, особенно эпохи средневековья. Что же касается топонимики и гидронимики, т.е. той области языковой культуры, которая приоткрывает завесу над самыми древними периодами истории, то они еще только ждут своих исследователей. Таким образом, источников по ранним периодам истории Окинского района в настоящее время практически нет.

Однако самые общие представления об основных периодах древней истории этой части Саянской горной провинции можно составить, исходя из имеющихся данных по восточной Туве (Тоджи), Тофаларии, Минусинской котловине и Прихубсугулью. При этом напомним, что Окинский край, Тоджа и Тофалария образуют обусловленную специфической горно-таежного ландшафта особую этнокультурную провинцию, что определяло и пути этнической истории, и формы развития культуры ее населения на протяжении всей истории.

Как неоднократно отмечали исследователи, Саяны представляют собой одну из ключевых точек в этногенетическом и этнокультурном развитии Северной Азии. Их относительная изолированность и богатство природных ресурсов постоянно привлекали сюда различные по происхождению этносы, многие из которых искали здесь убежища от бурных военно-политических событий, периодически охватывающих степные просторы Центральной Азии и лесостепи Южной Сибири на протяжении всей истории.

Первые следы пребывания человека в Восточных Саянах, как считают археологи, относятся к эпохе верхнего палеолита (25–15 тысяч лет тому назад). Это стоянки Булаг-Шэбэй рядом с поселком Хужир в Окинском районе, Зангисан и близ деревни Хурай-Хобок в Тунке. Найденные здесь орудия труда свидетельствуют о том, что древнейшее население региона занималось охотой, рыболовством и собирательством [Дашибалов 2000, с.4]. В этот период человек осваивает, главным образом, предгорья, речные долины и берега озер. На всем протяжении Южно-Сибирской горной провинции от Алтая до Байкала большинство палеолитических стоянок и поселений обнаружено именно в этом природном ландшафте [Окладников 1950; Хлобыстин 1965; Потапов 2001]. Однако отдельные памятники обнаружены археологами и в горных районах, в том числе и окинская стоянка Булаг-Шибэй, что свидетельствует о постепенном обживании человеком уже на самых ранних этапах своей истории всей территории Южной Сибири и Центральной Азии. Несколько позднее, в мезолите (10–9 тысяч тому назад) человек заселяет уже большую часть Восточной Сибири, продвигаясь по рекам на северо-восток от Южной Сибири и Предбайкалья до Алдана, Индигирки и Колымы [Молганов 1977].

Важнейшим этапом в древнейшей истории человечества явилась эпоха неолита (новокаменного века, IV–III тысячелетия до н.э.), когда от чисто присваивающих форм хозяйственной деятельности человек переходит к производящему хозяйству, осваивая примитивное земледелие и domestикацию (одомашнивание) животных, хотя охота, особенно, в горно-таежных и таежных районах, по-прежнему остается его главным занятием. В этот период он изобретает лук, лыжи, нарты, что позволяет ему заселить практически все природные ландшафты. Именно поэтому ученые называли эту эпоху «неолитической революцией». В неолите человек уже прочно обосновывается в горной системе Саян. К концу III — началу II тыс. до н.э. (рубеж неолита и эпохи бронзы) относится стоянка Тонмак, открытая С.И.Вайнштейном в 1955 г. в Тоджинском районе Тувы, т.е. в непосредственной близости от Окинского края [Вайнштейн 1995, сс.36–38]. Обитатели этой стоянки занимались охотой и рыболовством, умели уже изготавливать глиняную посуду, орнаментированную разнообразными узорами, выполненными гребенчатым штампом. В Окинском районе к этому периоду археологи относят стоянки у поселка Орлик, в улусе Шаснур, на реке Жомболук [Дашибалов 2000, с.4]

Население, проживавшее в это время в Саянском регионе, как свидетельствуют некоторые источники (топонимика, гидронимика, антропология), относилось к протосамодийским племенам, которые входили в финно-угро-самодийскую ветвь уральской семьи, занимавшей территорию от Ангары до Северной Норвегии [Черницын 1973, с.12–13; Вайнш-

тейн 1980, с.69]. Саяны в этот период представляли собой самый восточный район расселения древнего самодийского населения Сибири [Вайнштейн 1980, с.87;]. Однако культура неолитического населения Саян имеет свои особенности, которые свидетельствуют об определенной этнической специфике населения этого региона, связанной с автохтонным прототунгусским, по мнению многих ученых, компонентом [Рыжков 1974, с.6; Ермолова 1996, с.126–127]. Именно это, смешанное по своему этническому составу, население Саянского региона заложило здесь основы охотничьей культуры, сохраняющейся вплоть до наших дней. От аборигенов Саян, по всей видимости, пришельцы заимствовали лыжи-голицы, берестяной чум, распахную одежду с нагрудником, следы которой прослеживаются в позднем костюме некоторых самодийских народов (именно этот крой сохранился в шаманском костюме тофаларов до XX в.), а также и некоторые другие элементы культуры [Вайнштейн 1980, с.87; Прыткова 1970, с.54]. Следует только помнить, что эти этнокультурные связи древних самодийцев с предками эвенков были растянуты во времени и относились к различным историческим периодам. Так, известный лингвист Е.А.Хелимский относит некоторые заимствования в самодийском и тунгусском праязыках к эпохе бронзы — ко II и началу I тыс. до н.э. [Хелимский 1985, с.209]. Более того, и территория взаимодействия этих двух этнических общностей не ограничивалась Саянами, а охватывала в разные периоды как среднее, так и нижнее течение Енисея.

Эпоха бронзы (II тыс. — I тыс. до н.э.) знаменует новый этап в развитии культуры, обусловленный освоением первого производства металла. В этот период в степных и лесостепных районах Евразии, в частности, в западной Туве, Минусинской котловине, в Предбайкалье, Забайкалье и Прихубсугулье, человек постепенно переходит к скотоводству, а в поймах рек — к примитивному земледелию. И тот, и другой вид деятельности носит в начале подсобный характер. Человек ведет полупоседлый образ жизни, разводит коров, овец и лошадей, но только для мяса, выпасает скот около поселений, рядом с которыми возделывает и небольшие участки земли, засеянные просом и ячменем. Однако в конце II тыс. до н.э. человек приспособливает коня под верховую езду, и с этого момента в истории Евразии наступает совершенно новый этап. Возникает культура степных кочевников-скотоводов, сыгравшая огромную роль в судьбе многих народов Старого Света.

В конце I тыс. до н.э. — начале I тыс. н.э. (в эпоху раннего железа) в Саяны с северо-запада продвигается новая волна самодийских народов, хорошо знакомых уже со скотоводством [Косарев 1991, с.22–23]. В Восточно-Саянский регион, как можно предположить, оно приходит из Тувы и Минусинской котловины. Возможно, эта миграция самодийско-

го населения произошла в результате этнического подъема и начавшейся экспансии хуннов, создавших в степях Монголии первое крупное политическое объединение кочевых племен, захвативших Центральную Азию и двинувшихся в Южную Сибирь, Казахстан, а затем и в Европу [Гумилев 1989, с.74–75]. Хунны привели в движение население огромной территории, вынуждая многие народы покидать свои земли и уходить на более безопасные территории, в частности, в таежные районы Сибири. К этому времени относится и появление в Саянах кетоязычных этносов, входящих, как полагают исследователи, в состав конфедерации хуннских племен. По крайней мере, их пребывание в Тожде и Тофаларии достаточно хорошо отражает топонимика [Алексеев 1980, с.129]. Таким образом, в этот период этнический состав населения горно-таежной области Саян был достаточно смешанным. По всей видимости, доминирующее положение в нем занимали самодийцы, но присутствовали также кетоязычные группы и аборигенное древнее тунгусское население.

Именно эти народы, обосновавшееся в Саянах на рубеже нашей эры, осуществили здесь domestикацию оленя и создали фундамент для формирования одного из важнейших очагов оленеводческой культуры Северной Азии [Василевиг, Левин 1951, сс.63–87; Вайнштейн 1970, сс.3–15]. Центром одомашнивания оленя являлись районы Тоджи, Тофаларии и, конечно, Окинского края, чему в немалой степени способствовала развитая здесь охота в горно-таежной местности, при которой олень стал незаменимым животным. Приручение оленя позволило самодийским и тунгусским народам совершить грандиозное продвижение на север, освоить таежную зону Сибири, а самодийцам — и пространства тундры. По крайней мере, выявленный в якутской культуре древний самодийский пласт вполне мог быть образован автохтонами горно-таежных областей Саянского региона [Васильев 1982, с. 19]

По всей видимости, именно с этого времени в Саянах и, в частности, в Окинском крае постепенно развивается симбиоз двух хозяйственно-культурных типов — таежных охотников-оленьеводов и кочевников-скотоводов (высокогорный тип, обусловленный природно-географическими особенностями региона, включающего участки степей, остепненные долины рек, горную тайгу, субальпийские и альпийские луга, ягельные и ерниковые тундры). Развитие хозяйственной деятельности сопровождается и этногенетическими процессами. Возникает мощный этнокультурный очаг, в котором формируются древние саянские этносы. Культура их приобретает общие черты, одной из которых становится самодийский язык. В научной литературе она получила название «южно-самодийской». Участие в становлении древних южносамодийских этносов кетоязычного и тунгусоязычного населения хорошо подтверждается данными лингвистики. Так фонетика современного (тюркского) языка тофа-

ларов и тувинцев-тождинцев, как показал в своем исследовании В.И. - Рассадин, не только пронизана влиянием кетского языка, но и содержит целый ряд эвенкийских соответствий [Рассадин 1971, сс.93–94].

Население это занимало не только Саяны, но и примыкающие к ним территории, а именно, часть Минусинской котловины и районы вокруг оз.Хубсугул [Кызласов, 1969, с.88; Васильев, 1979, сс.31–32].

Расцвет собственно скотоводческой культуры начинается в западных степных пределах Саян (западная Тува) в начале I тыс. до н.э. и связан с ранними индоиранскими кочевыми племенами, которые генетически были, видимо, родственны сакам Казахстана [История Тувы 1964, с.33]. Но ее становление в Восточных Саянах, вероятно, наступает позднее, в середине I тыс.н.э. и обусловлено появлением на исторической арене тюркских народов Центральной Азии. Именно к этой эпохе, по всей видимости, относятся известные на территории Окинского аймака могильники курганного типа с каменными насыпями, расположенные в остепненных долинах рек Ока, Сэнсэн-гол, Жомболок, зафиксированные многими исследователями. Изучение этих памятников, которое необходимо начать в ближайшем будущем, позволит существенно дополнить страницы древнейшей истории не только Окинского края, но и всего Саянского региона.

Тюрки сыграли огромную роль в истории Евразии, они не только господствовали на ее территории в течение VI–XII вв., но и создали свой собственный этнокультурный мир, который пережил и «переварил» монгольское нашествие и русское господство и вошел, сохранив свою целостность, в III тысячелетие. Тюрки оказали мощное влияние и на коренное самодийское население Саян, дав ему свой генофонд и язык, укрепив скотоводство, внедрив многие элементы духовной культуры.

Впервые тюрки заявили о себе в 552 г., когда один из предводителей алтайского племени Ашина по имени Тумынь, объединив сначала телеские племена Алтая («теле» китайских источников), разбил войска господствующих в степях Центральной Азии жужан и создал новое военно-административное объединение кочевых племен, получившее в истории название Тюркского каганата. В течение 30 лет границы этого государства расширились на западе до Аральского моря и Кавказа, а на востоке до Большого Хингана. [Потанов 1953, с.82; Гумилев 1993, с. 30].

Однако в пределах восточной, таежной части Саянского высокогорья (Тожда, Ока, Тофалария) тюрки, видимо, долго не задерживались. Захватив всю Центральную Азию, они обосновались в западных, степных районах Тувы, продвинулись в степные районы Енисея и Предбайкалья, а несколько позднее — в бассейн средней Лены (предки современных якутов). Но самодийское население, хотя и было потеснено с ранее занимаемых территорий и частично ассимилировано, все же сохранило

за собой часть исконных земель — главным образом, высокогорную тайгу, которая оградила его от тотальной тюркской экспансии и создала условия для дальнейшего самобытного развития. Тем не менее, присутствие в современном языке тофаларов целого древнетюркского пласта, бесспорно, свидетельствует, что тюркское влияние на южных самодийцев началось уже во второй половине I тыс. [Рассадин 1971, с.96].

Как показывают исследования, наиболее ранней и сильной тюркизации подверглось население более равнинных областей, занимающееся скотоводством, а именно Минусинской котловины и территории, прилегающей к озеру Хубсугул. В Минусинской котловине в результате этнокультурного взаимодействия коренного самодийского населения с пришельцами тюрками постепенно складывается древнехакасский этнос (*хягасы*). При этом доминирующее положение в социальной системе древнего государства Хягас заняли тюрки и выдвинули из своей среды правящий род *Кыргыз* [Кызласов 1969, с.32].

Горно-таежные районы Саян, включая Тоджу, Оку, Тофаларию и территории вокруг оз. Хубсугул, в VII в. н.э., по свидетельству китайских источников, населяли племена *Дубо* (*Туба*). Они составляли три аймака *Дубо*, *Милигэ* и *Эгжи*, которые входили в состав Восточного тюркского каганата. На севере и северо-западе земли дубо граничили с государством *Хягас*, которое занимало территорию Минусинской котловины и часть Тувы, а его восточные границы доходили до Предбайкалья. На юге и западе дубо соприкасались с тюрками-тугю, а на юго-востоке с *Хойху* (уйгурами), входившими в тот период в состав древнетюркского каганата. На северо-востоке территория расселения дубо граничила с землями *Гулиганей* (прибайкальских курыканов) [Бигурин 1950, сс.354–355].

Если с хягасами дубо находились во враждебных отношениях, часто сопровождаемых военными конфликтами, то с гулиганиями контакты, видимо, были мирными, так как именно в составе их посольства в 647 г. представители дубо явились ко двору китайского императора [Бигурин 1950, с.348]. Последнее говорит о том, что, несмотря на мощь государства тюрков-тугю, дубо, милигэ и эгжи обладали определенной политической независимостью и, следовательно, полностью сохраняли и этническое самосознание, и культурную самобытность.

Подробное описание быта и некоторых обычаев этих народов, содержащееся в китайской летописи Тан-шу, не вызывает сомнения, что часть их, по крайней мере милигэ и эгжи, были самодийцами. «Земли поколения Дубо к северу прилежали к Малому морю (имеется в виду оз. Хубсугул — примечание А.Н.Берништама и Н.В.Кюнера), на западе смежны с Хагасом, на юге с Хойгу. Разделялись на три аймака, из которых каждый управлялся своим начальником. Они не знали годовых времен [не имели календаря]: жили в шалашах из травы; ни скотоводства, ни

землепашества не имели. У них много сараны: собирали ее корни и приготавливали из нее кашу. Ловили рыбу, птиц, зверей и употребляли в пищу. Одевались в соболье и оленьи платье; а бедные делали одежду из птичьих перьев. При свадьбах богатые давали лошадей, а бедные приносили оленьи кожи и сараньи корни. Покойников полагали в гробы и ставили в горах, или привязывали на деревья. ... Живут в избах, берестю покрытых. У них много хороших лошадей. В обыкновении кататься по льду на деревянных лошадях. К ногам привязывают лыжи, а под мышками упираются на клюки. При каждом упоре подаются на шагов сто вперед чрезвычайно быстро. По ночам занимаются воровством и грабежом, а днем скрываются. Хягас ловят их и употребляют в работу» [Бизурин 1950, с.348, 354].

Все эти черты культуры, и особенно погребальный обряд, совершенно не соответствуют хорошо известной нам культуре тюркских народов этого времени, но характерны для многих самодийских, тунгусских и енисейских народов Сибири и, в частности, сойотов, тувинцев-тоджинцев и тофаларов, сохранивших некоторые из этих особенностей до середины XX в. Однако Тан-шу сообщает и о том, что племена дубо имели большое количество хороших лошадей. Последнее свидетельство однозначно указывает на то, что самодийское население Саян второй половины I тыс.н.э. принадлежало к двум хозяйственно-культурным типам — охотничье-оленоводческому (с преобладанием охоты) и скотоводческому (с преобладанием коневодства). Такой симбиоз разных типов хозяйства в саянском регионе хорошо известен в XIII в. по «Сборнику летописей» Рашид-ад-Дина (лесные урянхайцы), по русским письменным источникам XVII в., а в XIX–XX вв. по наблюдениям путешественников и этнографов.

В первой половине VIII в. этнополитическая ситуация в Центральной Азии меняется. На смену Тюркскому каганату приходит государство уйгуров (*Хойху* китайских источников), которые, возглавив кочевые племена, враждебные тюркам-тугу, в упорной борьбе добиваются полной победы и создают собственную державу. Владения уйгуров простирались от Алтая до Маньчжурии. В 750 г. они начинают завоевание западной и центральной Тувы и в течение двух лет подчиняют местное тюркское скотоводческое население, известное в китайских источниках как народ *гиков* [Кызласов 1969, с.56], а в 758 г. заставляют покориться себе и государство древних хакасов [Бизурин 1950, с.355].

О самодийских народах Саянского региона в этот период древние источники умалчивают, но косвенные данные свидетельствуют, что они тоже были включены в состав государства уйгуров, так как в подношениях уйгурских ханов китайским императорам значительную долю составляли ценные меха, которые могли попадать к уйгурам только от

охотничьих народов Саян и, как можно предположить, в основном в качестве дани. Как показывают лингвистические исследования, видимо, именно в это время начинается интенсивный процесс тюркизации коренного самодийского населения, завершившийся к XVII в. полной сменой языка. Как показал В.И.Рассадин, язык тофаларов, ближайших родственников окинских сойотов, принадлежит именно к уйгурской группе тюркских языков [Рассадин 1971].

В начале IX в. начинается быстрое усиление древнехакасского государства Хягас, которое, прежде всего, стремится освободиться от власти уйгуров. Хагясский хан объявляет себя каганом, и начинается 20-летняя война, закончившаяся разгромом уйгуров, в чем активную роль сыграл императорский Китай [Бигулин 1950, сс.355-357]. В этой войне на стороне хягасов выступили народы Тувы и, видимо, Восточных Саян, которые стремились избавиться от господства уйгуров [Кызласов 1969, с.93]. В Южной Сибири и Центральной Азии возникло новое мощное государство, в которое входили земли Минусинской котловины, Тувы, северо-западной Монголии и Восточные Саяны. Хагясские каганы поддерживали весьма дружественные отношения с Китаем, несколько раз отправляя ко двору императора посольства с богатыми дарами, среди которых значительное место занимали соболи и белки. Китайские источники сообщают, что пушнину хягасы получали с подвластных им народов [Бигулин 1950, с.352]. Этими народами, судя по хорошо известным нам границам Хягасского государства, могло быть, главным образом, население горно-таежных районов Саян (Тоджа, Ока, Тофалария).

Однако в начале XIII в. государство Хягас теряет свое могущество и свои территории под натиском монголов — нового, набирающего силу этноса, создавшего одну из самых великих держав средневековья и коренным образом изменившего этническую карту Евразии. Саянский регион входит в состав Великой империи Чингисхана. Монгольские хроники включают его население в разряд «лесных народов», под которыми подразумевалось все население лесостепной и южнотаежной зон Сибири. Однако таежное высокогорье Саян не представляло для степняков-монголов жизненно важной территории, т.е. не являлось для них кормящим ландшафтом. Подчинив военным путем народы этого края, монголы двинулись на запад в степи Центральной Азии и Казахстана, оставив здесь лишь небольшие гарнизоны. Это дало возможность немногочисленному населению горной тайги сохранить свою этническую целостность, не быть ассимилированным и в составе других «лесных народов» Тувы, Минусинской котловины и Предбайкалья несколько раз поднимать восстания против завоевателей. Восстания эти жестоко подавлялись, а население частично переселялось на другие земли, иногда вглубь Монголии [Кызласов 1969, сс.135-137]. Видимо, именно этим

объясняется присутствие в XIX в. среди монголов родов с названиями, идентичными родовым именам народов Саян — *хаас*, *иркит* и др.

Этот этап истории народов Саян также отразился в их языковой культуре. Весьма значительный слой средневековой монгольской лексики был выявлен В.И.Рассадиным в языках тофаларов и тувинцев-тоджинцев [Рассадин 1970, с.96]. Конечно, он присутствовал в утраченном языке автохтонного населения Окинского края, что, видимо, и явилось одной из главных причин достаточно быстрого восприятия сойотами бурятского языка в XVIII–XIX вв.

В XIV–XVI вв., в период ослабления и распада Монгольской империи, народы Саян опять попадают под влияние енисейских кыргызов, но этот период их истории, к сожалению, совершенно не освещен в источниках. Однако можно предполагать, что именно на протяжении этих веков на территории Восточных Саян сформировались народы, с которыми столкнулись русские в XVII в. и которые вошли в состав Российского государства.

В XVII в. в истории народов Восточных Саян наступает кардинальный перелом, связанный с появлением на исторической арене совершенно новых этнических сил — русских и маньчжуров, определивших дальнейший путь этнического развития населения Сибири и Центральной Азии. Именно в этот период на территории Окинского района появляется новый монголоязычный народ — буряты, который прочно обосновывается в этом высокогорном крае, вступая в тесные этнокультурные взаимодействия с автохтонным, теперь уже тюркоязычным, населением.

В начале XVIII в. народы Саянского региона разделяются государственной границей Российской и Китайской империй, и судьбы его населения получают совершенно различный характер. Территория Тофаларии и Окинского аймака входит сначала в состав Енисейского, а затем Красноярского уездов Государства Российского, территория Тункинского аймака принадлежит сначала Енисейскому, а затем Иркутскому уездам, позднее Окинский край причисляется к Иркутской губернии, а Тункинский — к Забайкальской области. Соседние же районы вокруг оз. Хубсугул и Тува включаются в состав маньчжурского Китая. После Октябрьской революции, в 1923 г. Ока и Тунка включаются в состав Бурят-Монгольской Автономной Союзной Социалистической Республики (переименованной позднее в Бурятскую АССР), а с 1993 г. принадлежат Республике Бурятия в составе Российской Федерации.

В настоящее время окинские сойоты и буряты прочно удерживают в сознании свою принадлежность к тому или иному существующему у них родовому подразделению, что дает возможность, при скудности этнографических источников, все же в общих чертах установить этническую историю современного населения Окинского края. Оговоримся, что упот-

ребление в отношении современного народа терминов «род» или «родовое подразделение» носит весьма условный характер, так как сохраняемые в этносе сегодня структурные единицы, традиционно называемые родами, не несут в себе той социально-экономической функции, которая была присуща классическому роду. Прежде всего, они не имеют хозяйственно-производственного значения и внутренней иерархической системы социальных связей, которые в современном обществе заменены совершенно иными отношениями. Единственная ярко выраженная роль этих социальных единиц заключается в регулировании брачных отношений, т.е. из всех своих характеристик род сегодня жестко сохраняет только экзогамию. Конечно, между членами такого подразделения существует более ярко выраженная взаимопомощь, консолидация при проведении обрядов, но во многих сферах социально-экономической жизни его значение практически сведено к нулю. Тем не менее, приходится сохранять традиционный термин «род», чтобы не создавать путаницу при ссылках и цитировании различных источников, тем более, что анализ становления и развития рода у сойотов и бурят не входит в задачу данной работы.

Здесь представляется более уместным дать читателю отчетливую картину современного состояния этнической карты Восточных Саян и подробнее осветить этапы сложения автохтонных народов.

2. НАРОДЫ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Сегодня среди сойотов, которые называют себя *хойод*, существует три родовых подразделения — *Хаас*, *Ирkit* и *Онход*. Анализ их распространения на территории Южной Сибири и Центральной Азии хорошо показывает насколько длительной и сложной была этническая история народов Саян, завершающим этапом которой явилось сложение современного сойотского этноса.

ХААСУТЫ

Родовое имя *Хаас*, по мнению большинства специалистов, восходит к самодийскому слову *каса* (энецкое *каса* — мужчина, ненецкое *касава* — мужчина) и отражает древнейший пласт в этнической истории региона. Помимо сойотов, родовые подразделения с этим названием в Саянах существуют в наши дни у тувинцев-тоджинцев (*хааз*) и тофаларов (*хааш*, *сарыг-хааш*). К самодийскому *каса* ученые относят и старое название тофаларов карагасы — *кара-г/к/ас*, которое известный этнограф и лингвист Г.Н.Прокофьев сопоставляет с самодийским *кара-каса* — «журавлиные люди» [Прокофьев 1940 с.74].

Этноним *карагас* существовал не только в Саянах, небольшая группа населения с этим же самоназванием, этнически родственная тофаларам, проживает в низовьях Томи и Среднего Чулыма [Пелих 1972, с.256]. Роды с тем же названием были зафиксированы также у киргизов, проживающих на Черном Иртыше и южных склонах Алтая (*Кара-кас*) [Потанин 1881, т.III, с.3]. Род *Карраль'куп* существует у селькупов, когда-то он существовал и у кумандинцев, а в форме *Харюги* (*кара* по-энецки звучит *харе*) он широко распространен у ненцев [В.И.Васильев 1979, с.30]. В связи с этим большой интерес приобретает название реки *Хоре* в Окинском аймаке, возможно, отражающее в топонимике древний пласт самодийской культуры в Восточных Саянах.

Слово хаас присутствует также в самоназвании хакасов-качинцев *хаастар* и во всех их этнических подразделениях: *хара хаас*, *кок хаас*, *хыр хаас* (черный, синий, седой хаасы). Более того, к слову *каса* исследователи возводят также и самоназвание народа хакасы, и большинство их сеоков (родовых подразделений) — *ах-хасха*, *паратан-хасха*, *тайджан-хасха*, *ус-хасха* [Кызласов 1969, с.90–91]. Однако в конце XIX в. на территории Монголии, в районе оз.Хубсугул, Хасутский хошун урянхайцев включал в себя сумон, носивший название Хаас, который, видимо, и дал ему название [Потанин 1881, вып.IV, с.12]. У дюрбютов в районе оз. Убсу-нур был род *Хасык* [Потанин 1881, вып.III, с.3, 29–30]. Таким образом, нетрудно заметить, что этноним хаас четко фиксируется в основном на той территории, которую к началу I тысячелетия занимали самодийские племена.

Несомненный интерес для будущих исследований представляет тот факт, что западные монголы называли казахов *Хасык*. Более того, в восточной части Монгольского Алтая есть горная группа с названием *Хасыкту-хаирхан*, что позволило Г.Н.Потанину высказать предположение о существовании некогда рода *Хасык/Хаас* среди монголов [Потанин 1881, вып. III, примечание 91]. Но присутствие этого рода у монголов, скорее всего, связано с насильственным переселением части самодийского населения из Саянского региона вглубь Монголии после очередного восстания «лесных народов».

Распространение родового имени хаас у такого широкого круга народов позволяет сделать вывод, что некогда хаасы составляли довольно значительный этнос, который в результате бурных исторических событий, постоянно «возмущающих» этническое пространство Центральной Азии и Южной Сибири, был вовлечен в глобальные этногенетические процессы и принял участие в формировании целого ряда новых народов.

Подтверждением этому служит тот факт, что народ с названием *Ханхаас* (*ханьхас*) был известен еще в начале XIII в. среди многочисленных «лесных племен», против которых, как повествует «Сокровенное

сказание», в 1207 г. Чингисхан послал своего сына Джучи с войском Правой руки. [*Сокровенное сказание*, 1990, сс.118–119]. Армия Джучи прошла Западную Монголию и двинулась на север через Саяны к землям государства Хагяс, т.е. к Минусинской котловине, покорив в числе «лесных племен» народ ханхаасов. Следовательно, ханхаасы в XIII в. жили в Саянах и, видимо, прилегающих к ним районах.

На этой же территории в XVII в. небольшой народ с самоназванием *хаасуты* (*ут* — монгол. форма множ.числа) застали и русские, которые называли его «кайсотами», а занимаемую им территорию «Кайсотской землицей» [Долгих 1960, с.257]. Она включала в себя практически весь сегодняшний Окинский аймак, а также значительную территорию вокруг оз.Хубсугул. Хаасуты образовывали несколько улусов, которые занимали земли, прилегающие к западному и северному берегам этого озера, а также юго-западные пределы Окинского края. Основным занятием хаасутов было скотоводство, но часть их, видимо, населявшая северные пределы своей территории, имела оленей и занималась охотой. По мнению большинства ученых, к XVII в. хаасуты уже утратили исконный самодийский язык в результате длительного воздействия тюркской культуры, в ареале которой народы Восточных Саян находились в течение многих веков и которая сохраняла здесь свое влияние даже в период расцвета Великой империи Чингисхана. На новом витке этногенетических процессов, начавшемся с продвижением в сибирский регион русских, хаасуты приняли непосредственное участие в сложении современных сойотов Республики Бурятия, как впрочем, тофаларов и тувинцев-тоджинцев.

Иркиты

Родовое имя *Иркит* (*т* - форма множ.число в монгол.), который носит второе подразделение сойотов, также имеет достаточно широкое распространение. Наиболее раннее его упоминание мы встречаем в старинном предании монголов, сохранившемся в китайской хронике. Оно относится ко второму походу Джучи против «лесных народов», во время которого монголы снова покорили «кэргисов, ханьхасов, телянью, кэшидим, хоин и ирган роды» [Палладий (Кафаров) 1866, сс.116–117,]. В XIX в. род Ирге-хааш существует у тофаларов [Вайнштейн 1980, с. 79]. Его название однозначно указывает на смешанный характер этого подразделения, в котором соединились представители фактически двух подразделений (а точнее, двух средневековых этносов иркитов и хаасутов) Иргэ и Хаас. Название это встречается также у тувинцев-тоджинцев — *Иртиш* или *Иртиш-гооду*, а у алтай-кижи — есть три рода *Сары-ырхыт*, *Кара-ырхыт*, *Кальджан-ырхыт* [Потанин 1881, вып. III, примечание 82]. Урянхайцы, проживающие в XIX в. на южных склонах Танну-

Ола, образовывали несколько территориальных подразделений (сумынов), одно из которых носило название *Ырхыт* и входило в Хасутский хошун. Особенно важно отметить, что именем *Ирхит-отогон* называла себя и часть сойотов, проживающих в Тункинской долине [Потанин, 1881, с.8; примечание 82]. Как одно из подразделений рода *Иргэ* рассматриваются исследователями энецкий род *Мундеда* и южносибирский род *Мундэй*, такое же название, кстати, носил в XIX в. и один из сумонов тувинцев [Васильев 1979, с.39]. Существование этого родового имени некогда на территории Тунки сохранилось, возможно, в названии поселка Монды, расположенного на самой границе с Окинским аймаком.

В отношении происхождения родового названия *иргэ/иргит/ирхит* у ученых нет единого мнения. М.А.Кастрен считал род *иргэ* самодийским, хотя и отмечал, что иркиты, обитающие в Тункинских горах, говорят «на тюркском наречии», близком тофаларскому. Сам же В.В.Радлов относил ирkitов к тюркам [Радлов 1887, с.5]. Аналогичная ситуация наблюдается и в настоящее время. Исследователи, занимающиеся самодийской проблемой, относят его к самодийской языковой культуре Восточных Саян [Васильев 1979, с.39], тюркологи же считают этноним *иркит* тюркским, исходя из его широкого распространения именно в этой среде [Вайнштейн, 1961, с.21]. Так что в настоящее время вопрос этот нельзя считать окончательно решенным. Население Восточных Саян с самоназванием *иркит*, также как и *хаас*, было тюркизировано, особенно в области языковой культуры, еще в эпоху средневековья, когда Восточные Саяны и прилегающие к ним территории находились в сфере этнокультурного воздействия поочередно тюрков-тугу, уйгуров и кыргызов. И поэтому думать о происхождении этого этнонима из тюркского языка вполне естественно. Для нас важным представляется тот факт, что независимо от принадлежности самого этнонима к той или другой языковой семье, население горно-таежной зоны Саян на протяжении всей своей истории прочно удерживало основы самобытной южно-самодийской культуры.

В XVII в. в «Кайсотской земле» иркиты проживали рядом с хаасутами, образуя самостоятельный улус, но занимали наиболее высокогорную восточную часть нынешнего Окинского аймака [Долгих 1961, сс.263]. Иркиты были охотниками и оленеводами и находились, как можно представить себе по русским источникам, в тесных контактах с хаасутами, и хотя русские достаточно четко разделяли эти две группы населения Восточных Саян, вполне возможно, что иркиты в XVII в. представляли собой уже субэтническое подразделение хаасутов и, естественно, приняли участие в этногенезе будущих сойотов.

Род Онхот

Историческая судьба третьего генеалогического подразделения современных сойотов Онхот, которое в наши дни уже в сильной степени растворилось в других родовых группах населения Оки (как сойотских, так и бурятских), весьма примечательна. Это родовое название известно среди булагатов Предбайкалья в XVII в. [Долгих 1960, с.217], существует оно среди них и сейчас как 1-й и 2-ой Онхотойские роды [Мельхеев 1974, с.9]. Однако в Окинском аймаке среди современного бурятского населения он отсутствует, т.е. в процессе формирования сойотского этноса автохтонное население Оки ассимилировало представителей этого рода, которые утратили этническое самосознание и восприняли новое — сойотское, сохранив при этом старое родовое имя.

Сойоты

Особую роль в формировании сойотского этноса играл народ, носящий этноним *Сойот* (*т* — форма множ.числа в монг.) и передавший его современным сойотам Бурятии. В XVII в., по русским документам, сойоты занимали территорию по восточному побережью оз. Хубсугул от р.Эгин-гол на юге до Тункинских белков на севере [Долгих 1960, с.263–264]. Сойоты Прихубсугулья и Тункинской долины были скотоводами, но та их часть, которая проживала в районах Тункинских белков, занималась охотой и оленеводством. Однако в XIX — начале XX в. название *соян/сойон/соит* было также широко распространено в пределах Саяно-Алтайского региона и северо-западной Монголии. В Туве подразделения с родовым именем *соян* населяли междуречье верхнего течения Торгуос-Хема и Хам-Сары. В верховьях р.Кызыл-Хема и по рекам Илэгтыг, Кара-Кем, Хыяй, Хамдыш проживали рода *Кара-соян* и *Сарыг-соян*, которые входили в арбан Соян (административно-родовое подразделение) сумона Кол. Все население этого сумона занималось охотой и оленеводством [Вайнштейн 1961, с.38,40]. Отдельный сумон Соян, входивший в монгольский Амбаньский хошун, кочевал по северным склонам Танну-Ола. В Монголии по верхнему течению рек Кобдо и Ак-Гол кочевало субэтническое подразделение урянхайцев *Соян*, включающее в себя два рода *Сары-Сойон* и *Каратош* [Потанин, 1881, с.10]. Сойоты Монголии были скотоводами. Родовое название *соенг* зафиксировано даже у халха-монголов. В то же время в форме *саин* он встречается у хакасов, в форме *сойонг* у алтайцев и в форме *саяк* у киргизов [Вайнштейн, 1961, с.23]. Родовое название *Поед* (*соет*) встречается среди бурят Предбайкалья (эхэритов и хонгодоров), селенгинских бурят [Мельхеев 1974, с.26].

Происхождение родовых названий *соян/сойон/сойот* исследователи относят к самодийским народам, что подтверждается, в частности, существованием у тундровых энцев довольно сильного родового подразделения *Сойта* [Васильев 1979, с.38]. К самодийскому культурному пласту, по их мнению, восходит и название горного массива Саяны.

Эудинцы/Эуштинцы (Югдинцы)

Для полного завершения картины этнической истории Восточных Саян необходимо упомянуть еще об одном этническом подразделении, известном в пределах нынешнего Окинского аймака в XVII в. Это *эудинцы/эушинцы (югдинцы)*, которые населяли северо-западную часть края [Долгих 1960, с.261]. В это время они образовывали два улуса, но, по русским документам, они входили в состав Саянской землицы, т.е. современного Тоджинского района Тувы. В XIX–XX вв. эудинцы не только входили в состав тувинцев-тоджинцев (рода *Чогду* и *Чооду*) и тофаларов, но находились среди кумандинцев и тубаларов Алтая (рода *Юуты* и *Дьюты*), а также среди энцев и лесных ненцев (род *Юги*) [Васильев 1979, с.40]. Особый интерес представляет тот факт, что одно из этнических подразделений карагасов Томской области называло себя *Эуштинцы*, а два других имели самоназвания *Туба* и *Мелес* [Г.И.Пелих 1972, с.256]. В настоящее время исследователи не сомневаются в самодийском происхождении этих субэтносов томских карагасов и справедливо возводят их к известным по китайским письменным источникам народам Восточных Саян VII в.н.э. — племенам *Дубо (Туба)*, которые составляли три аймака *Дубо (Туба)*, *Милигэ* и *Эгжи*, входившие в состав Второго тюркского каганата.

Итак, даже краткий обзор средневекового периода истории территории Саян и прилегающих к ней земель показывает, какими сложными были протекавшие здесь этногенетические процессы. Этот регион можно сравнить с «горном», в котором на протяжении многих веков плавись совершенно различные по происхождению народы — самодийцы, тюрки, монголы, — постоянно порождая новые и новые этносы. Естественно, что в каждый из этих новых народов входили разноэтнические компоненты, о чем свидетельствуют родовые названия современных народов региона. Наиболее важную роль в этнической истории Саян в эпоху средневековья играли автохтонное самодийское население и тюркские народы. Последние ассимилировали часть самодийцев, на большей части региона распространили свой язык и в значительной степени расширили ареал скотоводческой культуры. И, тем не менее, самодийское население, даже восприняв чужой язык, продолжало сохранять свою самобытность, как в области культуры, прежде всего оленеводческой, так и в самосознании, отделяя себя от исконно тюркских народов.

II. ЭТНОГЕНЕЗ СОВРЕМЕННЫХ НАРОДОВ ОКИНСКОГО АЙМАКА: СОЙОТЫ И БУРЯТЫ

Приступая к этой главе книги, читатель, возможно, удивится, вновь обнаружив в названии этноним «сойоты», речь о которых шла на только что перевернутой странице. Но поясним — повтора здесь нет. Дело в том, что этнические процессы, протекавшие на протяжении долгих веков в пределах саянского региона, были чрезвычайно сложны, длительны и неоднозначны. К тому же, они неоднократно затухали, а затем снова разгорались, но уже в новой этноисторической реальности и ином этническом окружении, с другими партнерами по этногенетическому процессу (тюрки, монголы, буряты, русские). При этом или возникали новые, или сохранялись прежние этнонимы, но за ними скрывались уже совсем другие этнические сущности.

1. Сойоты

Говоря о сойотах, — древних автохтонах саянского региона и ныне проживающих в Окинском крае, — приходится констатировать, что для их этнической истории XVII–XVIII вв. были поистине переломными. Их партнеры по этногенетическому процессу радикально сменились. Именно в это время произошли важные перемены в их этнической судьбе, окончательно определившие тот облик и характер, который присущ современным сойотам. Сохранив частично этнокультурное наследие своих предков, живших в Саянах и Прихубсугулье до XVII в., они сформировались в качественно новый народ, который проживает сегодня в Окинском районе. Можно сказать, что здесь мы имеем тот пример этноса, когда на новом витке этногенеза в изменившейся исторической реальности он сохранил и исконные этнокультурные характеристики, и даже имя предков.

Итак, в начале XVII в. нынешние Окинский и Тункинский аймаки Бурятии населяли иркиты, хаасуты, сойоты и эудинцы — немногочисленные народы, возникшие на разных этапах средневекового периода истории Центральной Азии и Южной Сибири. Главным образом, охотники и оленеводы, иркиты занимали наиболее высокогорную часть Окинского аймака — верховья реки Оки и ее правых притоков Гарган, Тусктук, Сорог, верховья Китоя, Онота и Урика, оз.Ильчир, Тунку-нур

и Хара-нур, т.е. район Бельских и Китойских белков, наиболее благоприятный для основных отраслей их хозяйства. Хаасуты кочевали в долинах левых притоков Оки — Хоре, Диби, Балыкта, Тисын-гол, удобных для скотоводства. Однако небольшая часть их, занимающаяся оленеводством, проживала вместе с иркитами в высокогорной юго-восточной части района. Основная же масса хаасутов размещалась за пределами Окинского края, в северном и западном Прихубсугулье. Сойоты-оленоводы занимали земли в верховьях р.Иркут и верхнего течения р.Китоя, прилегающие с севера к Тункинским белкам. Всю эту территорию в XVII в. русские называли Кайсотской землицей (искаженное от этнонима *хаасут*). Сойоты-скотоводы кочевали в Тунгинской долине и в восточных районах Прихубсугулья. Земли эудинцев, основным занятием которых было скотоводство, располагались на северо-западе Окин-ского аймака, вдоль течения р.Оки от ее притока Сэнсын-гол до Хойто-Оки. В XVII в. русские иногда называли сойотов тувинцами, прежде всего потому, что среди монголоязычного и тунгусоязычного населения региона тюркский язык сойотов, близкий тувинскому, был ярким идентификатором, кроме того, существовало и некоторое сходство в культуре.

Рядом с Кайсотской землицей, по введенной русскими властями административной системе, располагалась Саянская землица, территория которой примерно соответствовала современному Тоджинскому аймаку Республики Тува. Упомянуть здесь Саянскую землицу необходимо в связи с тем, что в конце XVII — начале XVIII в. ее население было тесно связано с народами нынешних Окин-ского и Тунгинского аймаков и по своему происхождению было близкородственно хаасутам, иркитам и сойотам, находясь с ними в постоянных этнокультурных взаимоотношениях.

Более того, в тревожное время халхасско-ойратских войн и русского вторжения в Саяны, часть населения обоих землиц перекочевывала с одной территории на другую. Например, в 1658 г. Ухарский улус входил в состав Саянской землицы, а несколько позднее он откочевал сначала в Тофаларию, затем объявился в Кайсотской землице и, наконец, ушел в Прихубсугулье, где как род входит сейчас в состав дархатов [Долгих 1960, с.259]. Поэтому не удивительно, что русские в отношении населения этого региона часто использовали разные этнонимы, называя отдельные групп то саянцами, то сойотами, то тувинцами или, например, сойотами иркитского рода. Это легко объясняется, с одной стороны, действительно, мобильностью кочевников, с другой — тем, что степень этнической консолидации народов Саян в то время не была высокой, не было сильной сплоченности этносов, четких территориальных границ. Единство хозяйственно-культурных типов (оленоводство, охота, скотоводство) и общность этнической истории размывали этническое само-

сознание каждого народа, создавая конгломерат небольших этносов, видимо, не всегда осознающих свою целостность.

Население Саянской земли, также как Кайсотской, занималось охотой, оленеводством и скотоводством. На ее территории в середине XVII в. существовало четыре основных улуса — Коетский, Тотоков, Караетов и Ухарский. Достоверно известно, что Койотский улус (современный род тоджинцев *Хоюк*, *Хойек*) составляли охотники-олeneводы, улус Тотоков (современные тоджинские рода Ак-тодут и Кара-тодут) был скотоводческим. Важно отметить, что С.И.Вайнштейн, изучавший этническую историю тувинцев-тоджинцев, считает род Хоюк по происхождению самодийским, а род Тодут — кетским [*Вайнштейн* 1961].

Установить численность населения территории нынешних Окинско-го и Тункинского аймаков на XVII в. достаточно сложно. По самым приблизительным подсчетам, оно равнялось 840 чел. [*Долгих* 1960, сс.273, 324]. Дело в том, что отдаленность и труднодоступность особенно Окинско-го района привели к катастрофически малому количеству письменных источников о его населении вплоть до начала XX в., что, естественным образом, сильно затрудняет изучение истории этого края.

Впервые русские узнали об Окинском крае в середине 30-х годов XVII в. По крайней мере, в Царской грамоте 1636 г., предписывающей поставить остроги на верхнем Енисее, говорится о «касайских» людях, которых необходимо привести «под высокую царскую руку» (т.е. включить их земли в состав России) [*ААН*, ф.21, оп.4, № 17, л. 419, № 218]. Из этого можно заключить, что к этому времени русские если и не побывали в Оке, то о ее населении уже знали и отправили донесение об этом в Москву. В 40-е годы основные усилия сибирских властей были направлены на подчинение населения Предбайкалья, где военное сопротивление коренных народов вызвало масштабные военные действия, сковавшие силы русских, и продвижение их в Восточные Саяны было приостановлено.

Интересны сведения, относящиеся к 1651 г., когда сын боярский Севастьян Самсонов с отрядом служивых людей из Удинского острога (нынешний Нижнеудинск), собрав ясак с удинских бурят ашехабатов, прошел через Саяны в Оку. В описании своей службы, составленном в 1654 г., он сообщал «...в Удинском остроге государев ясак собрал весь сполна без недобору, да вновь приискал Югденскую землицу, и взял с них 8 соболей, и по сию пору с той Югденской землицы ясак государев платят...» [*ААН*, ф.21, оп.4, № 18, л.84, №46]. Следовательно, в течение трех-четырех лет русские наведывались к эудинцам и быстро «привели под государеву руку» все население Кайсотской земли. Так, уже в 1654 г. «князцы» (так русские называли правителей улусов) хаасутов Жанай и Баргил стали платить ясак в Удинский острог Красноярского уезда

[ААН, ф.21, оп.4, № 23, л.204, № 65]. Эти первые контакты народов Окинского края с русскими прошли, видимо, абсолютно мирно, так как никаких сведений о военных столкновениях в документах нет. Однако вскоре ситуация резко изменилась и связано это было с событиями в Предбайкалье.

Главным виновником этих событий стал печально известный в истории приказчик Братского острога Иван Похабов. Его жестокость и бесчинства, от которых страдало все население, приписанное к острогу, как автохтонное, так и русское, вынудили довольно значительную часть бурят — окинских икинатов и ашехабатов, булагатов, эхиритов и хонгодоров, — покинуть Предбайкалье в 1658 г. и откочевать в Монголию (хотя откочевки в монгольские степи были и раньше, но они не носили массового характера). Двинулись беглецы вверх по рекам Белой и Китою и, преодолев Саяны, через Окинский и Тункинский районы ушли в монгольские степи. Но есть все основания полагать, что часть их, хотя и незначительная, осталась в пределах Восточных Саян. По крайней мере, к этой первой миграционной волне определенно относится булагатский род Онхот, вошедший позднее в состав окинских сойотов и полностью утративший осознание своей принадлежности к бурятскому этносу. Массовый уход булагатов, эхиритов и хонгодоров со своих родных земель не мог не всколыхнуть антирусские настроения среди коренного населения Восточных Саян, и реакция последовала незамедлительно, тем более, что русские служивые люди, увидев богатство саянской тайги пушным зверем, видимо, стали требовать большой ясак.

В 1662 г., во время строительства Иркутского острога Яков Похабов отправился в поход вверх по Иркуту и, пройдя Саяны, собрал значительный ясак (184 соболя) с прихубсугульских сойотов Яндаш-даруги, брата которого он взял в заложники (аманаты). Несколько позднее в аманаты попал и сам Яндаш-даруга. Во время этого же похода Похабов впервые встретился в районе р.Эгин-гола с хаасутами [ААН, ф.21, оп.4, №28, л.204, №65]. Видимо, именно реакцией на поход Похабова явилось убийство сойотами шести сборщиков ясака в следующем 1663 г. Для приведения сойотов в русское подданство в 1668 г. был отправлен отряд под командованием Ивана Перфильева. Перфильев не дошел до сойотов, но, встретив хаасутов улуса Минзы-даурги, который платил ясак в Удинский острог Красноярского уезда, он разорил его, приняв этих хаасутов за сойотов, убивших русских в 1663 г. Отряд разгромил 20 юрт и взял в плен 60 человек [ААН, ф.21, оп.4, №23, л.204, №65].

Данные о населении Кайсотской землицы имеются в книгах по учету собранного ясака с 1662 по 1735 гг. На протяжении этого периода, в разные годы в землице зафиксировано 7 улусов: Иркутский, Еудинский, Кайсотский, Каралицкий, Пахинов, Балыкшин и Мунзин. Названия этих

улусов сильно искажены в русском языке. Однако Б.О.Долгих, сопоставив их с названиями, зафиксированными на соседних территориях, выявил их подлинное звучание. Кайсотскому соответствует — Хаас, Иркитскому — Ирхит, Еудинскому — Югда, Каралинскому — Хуреклыг, Мунзину — Мундэй, известным в составе Хаасутского хошуна Прихубсугулья, а Балыкшину — название рода Кара-Балыкчи, входящего в тувинский сумон Кол. Не определенным остался только Пахинов улус, что, видимо, предстоит выяснить будущим исследователям Окинского края [Долгих 1960, с.261–262]. Отметим, что Югдинский улус представлял собой часть улуса, обитающего в Тофаларии, и в конце XVII или в самом начале XVIII в. он, видимо, откочевал из Оки, соединившись со своим основным ядром.

Сопоставление данных ясачных книг по разным годам наглядно показывает, что в этот период население Кайсотской земли находилось в постоянном передвижении. В записях то появляются, то исчезают отметки о собранном с того или иного улуса ясаке. Но более важным представляется то факт, что хаасуты и иркиты, а также родственные им группы населения, помимо Оки, занимали территорию Восточной Тувы, Тофаларии и Прихубсугулья. Именно они позднее, на новом витке этногенеза и составили основу формирования тувинцев-тоджинцев, тофаларов, цаатов и, конечно, сойотов Оки.

Русские документы 60-х — 80-х годов XVII в. сохранили имена некоторых глав хаасутских, ирkitских и сойотских улусов и сведения о районах их проживания. Так, в Кайсотской земле известны имена Минзы-даруги, Жанай-даруги и Баргил-даруги, Керсень-даруги, в Тункинской долине — сойотский улус Тохум-даруги, в восточном Прихубсугулье — Яндаш-даруги, Канду-ноена [Долгих 1960, с.260].

Погром хаасутов Иваном Перфильевым в 1668 г. был одним из последних во взаимоотношениях русских с коренным населением восточной части Саян в XVII в. После этого хаасуты, иркиты и сойоты прекращают контакты с русскими и перестают платить ясак, по крайней мере, в русских ясачных книгах до 1675 г. они не фигурируют. Это дает основание полагать, что часть автохтонного населения региона откочевала на юг в монгольские степи. В основном это, видимо, была скотоводческая часть населения, т.к. оленеводы могли укрыться в высокогорье саянской тайги.

Исторические события этих лет достаточно сильно повлияли на последующее развитие этнических процессов в Восточных Саянах. Во-первых, сойоты оказали сопротивление русским, не побоявшись убить сборщиков ясака, что свидетельствует о достаточно высокой активности этноса, его готовности защищать себя и свои интересы. Во-вторых, переселение, хотя и временное, со своей территории на чужие земли всегда приводит к смешению народов, нарушая их этнический состав и,

тем самым, способствуя возникновению новых этногенетических процессов.

Миграция сойотов и хаасутов в Монголию не могла не вызвать сближения этих этносов, объединенных судьбой беженцев. Более того, при обратном продвижении на родные земли (а это случилось с сойотами и хаасутами в конце XVII в.) также происходит реэкспозиция этнического состава населения Восточных Саян. Подтверждение этому мы находим в исторических преданиях современных сойотов из рода хаас, в которых говорится, что когда хаасуты пришли в Оку из Монголии, то там жили иркиты (записано в 20-х годах XX в. Б.Э.Петри, П.Г.Полторацким, Е.Нефедьевым, Е.Гаргасовым). Никаких воспоминаний о возвращении на родину в этих преданиях нет, хотя для народной памяти два века срок не большой. Следовательно, в Окинский район в конце XVII в. вышли хаасуты, жившие ранее в Прихубсугулье и не воспринимавшие эти земли как свои «породные», а окинские хаасуты в большинстве своем остались в Монголии.

Сегодня познакомилась с Владимиром Сындеевичем Соноповым. Он чистокровный сойот из рода Хаас, родился в 1934 г. недалеко от пос.Сорок в местности на р.Айнак, где находился летник его родителей. Внешность Сонопова очень выразительная и необычная — высокий, сухощавый, с копной черных волос и густой длинной бородой, что резко выделяет его среди других окинцев. Разговаривали много и долго, мне кажется, что ему доставляло большое удовольствие рассказывать о жизни и культуре сойотов, в чем чувствуется обида и горечь от того, что сойотов как народа официально не существует. Из его рассказов особый интерес представляет легенда о происхождении сойотов, которую он слышал в детстве от своего деда Жамбы Сонопова (1874 г.р.). «Прародителем сойотов был Хан Хурылды. Он имел трех сыновей, от которых и произошли три рода окинских сойотов: старший Хаас, средний Онхот и младший Эрхит (Ирkit). Первоначально сойоты жили в районе между Тувой и Монголией. Там во времена Чингисхана жил также монгольский Саин-хан, который поднял восстание против верховного правителя. Разгорелась кровавая война и сыновья Хана Хурылды покинули свою землю. Хан Хурылды умер еще в Монголии и детей его привел в Оку его брат Елдой Эхэ батор. Сначала они вышли в Закамну (Закаменский аймак Бурятии на границе с Монголией — Л.П.), затем в Тулку, а из Тунки переселились в Окинский край. Первоначально жили на р.Хынгыр, потом в местности Ильчир, а затем заняли всю Оку. С тех пор сойоты и живут здесь. Хаасут стал правителем Оки, Онхот начал пасти оленей, а Эрхит много ездил в разные страны, был посланником». Легенда в целом,

насколько это возможно в устном народном творчестве, отражает отдельные эпизоды из этнической истории сойотов, но особый интерес представляет замена джунгарского Галдан-хана, который действительно воевал с халхасским Саин-ханом, именем Чингисхана, что относит события к более раннему времени и приобщает в сознании людей происхождение своего народа к величайшей исторической эпохе.

Из полевого дневника 1987 г. (пос. Орлик)

Постепенное переселение сойотов и хаасутов в Тункинскую долину и Оку начинается в 1676 г., в период обострения военных столкновений между монголами и ойратами (джунгарами). В это время взаимоотношения русских с коренным населением Байкальского региона существенным образом изменились. Завершился период военного противостояния, и русские власти прилагают большие усилия к налаживанию мирной жизни: почти полностью прекращаются погромы, устанавливается постоянный размер ясака (кстати, весьма небольшой: 1 соболь с взрослого мужчины среди скотоводов и 4-5 соболей — среди охотников), развивается торговый и культурный обмен между коренным населением и русскими и т.д.

В Монголии же этнополитическая ситуация резко обостряется в связи с образованием маньчжурской империи. Успехи маньчжуров и возникновение реальной угрозы со стороны их мощного государства заставили правителей раздробленных халхасских княжеств и джунгар задуматься о собственном объединении. Однако все попытки осуществить его заканчивались военными столкновениями, которые в 80-х годах переросли в кровопролитную войну ойратского Галдан-хана с правителем одного из халхасских княжеств Очирой-Саин-ханом, в чем не последнюю роль сыграла маньчжурская дипломатия, направленная на подстрекание одного княжества против другого [История Монгольской народной республики. М., 1983, сс.194–198]. Одним из событий этого периода было нападение ойратов на Саянскую (Тоджинский район современной Тувы) и Кайсотскую земли, в результате чего ойраты увели всех хаасутов улуса Керсень-даруги из Оки в Туву. Правда, в 1690 г. Керсень-даруга вернулся на свои земли, но его улус состоял всего из 7 юрт, так как часть его людей осталась в Туве [ААН, ф.21, оп.4, №27, л.8, № 5]. Население этого улуса было охотниками и оленеводами, т.е. ойраты забрали их из самой труднодоступной части верховьев р.Оки.

С 1691 г., когда княжества Северной Монголии вошли в состав Китайской империи, нападения монголов на народы Забайкалья, в том числе и Восточных Саян, стали постоянными. Более того, через Тунку и Оку, двигаясь вниз по Иркуту, Белой и Урику, монголы часто проникали в Предбайкалье, нанося серьезный ущерб местному населению и часто

забирая людей с собой. Даже в 1727 г., в момент заключения Буринского договора России с Китаем, монголы опять нападают в Оке на улус Керсень-даруги и навсегда уводят в свои кочевья почти все его население. В Окинском крае из всего улуса остается лишь три человека, которые присоединяются к эудинцам и затем уходят в Тофаларию [Долгих 1960, с.261].

С момента начала войны монголов с ойратами и до установления русско-китайской границы стремительно возрастает поток репатриантов с территории Монголии. Вернуться в родные края стремятся все этнические группы коренного населения Байкальского региона, но, опасаясь монгольских караулов, бегут они, как правило, небольшими группами, что приводит к еще большей смешанности возвращающегося населения. Однако «породные земли» многих из них к этому времени оказываются занятыми, как оставшимися в пределах Байкальского региона коренными народами, так и русским крестьянством. Происходит новое расселение репатриантов, в котором активную роль играют русские власти. Большую часть вернувшихся они оставляют в Забайкалье, стремясь более плотно заселить эту территорию, ставшую с момента заключения в 1727 г. Кяхтинского договора с Китаем приграничной. По этому договору Тунка и Ока вошли в состав России, что во многом повлияло на дальнейшее развитие этнических процессов среди коренных народов этой территории, связанное, прежде всего, с отделением хаасутов и иркитов от родственного им населения Тоджинского хошуна Тувы и Прихубсугуля Монголии.

Не менее важным является и установление в Окинском крае двух пограничных караулов: Нарин-Хоройского на р.Оке близ устья ее притока Гарган и Окинского — близ устья ее притока Жомболок, гарнизоны которых были первоначально сформированы из нижеудинских бурят Красноярского уезда, а затем пополнены представителями самых различных родов бурятского населения Прибайкалья и Забайкалья [Васильев 1916, т.2, сс.18–21]. Для несения караульной службы в Оку первоначально было отправлено 100 бурятских семей, что составляет примерно 400–500 человек. С созданием Забайкальского казачьего войска и включением в него 4-х бурятских полков, численность всех пограничных караулов была увеличена, но, к сожалению, конкретных данных по окинским караулам нет.

Родовой состав населения Оки показывает насколько смешанным оказалось оно в XVIII в. Ее территорию населяли иркиты, хаасуты и сойоты, в большинстве своем выходцы из Прихубсугуля, булагаты, эхириты и хонгодоры (последние составляли наиболее значительную часть бурят) [Дугаров 1983, с.93; Павлинская, 1993, с.30]. Более того, с бурятами в Окинский край, спасаясь от войны, попали и монголоязыч-

ные долоонгууты, проживавшие ранее в восточном Прихубсугулье в районе р.Шикшид-гол. В то же время с территории Оки уходят эудинцы, часть которых остается на северных склонах Саян среди тофаларов, а часть продвигается на Обь [Пелих 1972, с.256]. Таким образом, этнический состав населения Окинского края сильно меняется по сравнению с началом XVII в. Автохтонами в нем остаются иркиты и, по всей видимости, незначительная часть сойотов и хаасутов, занимавшихся охотой и оленеводством и не покидавших высокогорных районов Оки или вернувшихся на свои породные земли, все же остальные группы оказываются новопоселенцами.

Определить численность населения Окинского аймака в XVIII в. весьма трудно, так как все имеющиеся в архивах сведения относятся только к крупным территориально-административным единицам Байкальского региона. Можно предположить, что в середине века численность тюркоязычного и монголоязычного населения была приблизительно одинаковой, но со второй половины численность бурят начинает быстро расти, как за счет притока нового населения, так и за счет более высокой рождаемости, свойственной культурам скотоводческого типа.

Исследования процессов возникновения новых народов показали, что толчком к этому всегда является распадение старых этносов и смешение различных по происхождению групп населения [Л.Н.Гумилев 1990]. Именно эту картину мы и наблюдаем на территории Окинского и Тункинского аймаков в конце XVII в.

Весь этот конгломерат различных родов, заселивший достаточно замкнутую территорию Окинского хошуна (входившего в Тункинский аймак), отделенную от остальных районов Бурятии горными массивами, обживая эту новую для большинства из них территорию, вступает в тесное этнокультурное взаимодействие, обогащая друг друга опытом ведения хозяйства, знаниями природы, достижениями культуры, мировоззренческими идеями. Естественно, эти роды вступают в брачные отношения, что приводит к развитию глубинных этногенетических процессов. Уникальные природно-климатические условия Окинского края, включающие в себя две экологические ниши, предрасположенные для существования как охотничье-олeneводческого, так и скотоводческого хозяйства, с неизбежностью определяют возникновение двух ХКТ, зависящих от места расселения.

Иркиты, сойоты и хаасуты охотники и оленеводы сосредотачиваются в самой высокой части района, традиционной для оленеводства, которую оленеводы занимали и в XVII в. — верховья Оки, Иркуты, Белой и Урика. Хаасуты и сойоты-скотоводы, в хозяйстве которых охота занимала также важное место, расселяются в близлежащих районах в более низких местах по долинам правых притоков Оки — Гарган, Сорог,

Тустук. Следовательно, автохтонное саянское население занимает всю восточную область края. Буряты-скотоводы обживают остепненные еще более низкие долины, главным образом, долину р. Оки, начиная от притока Гарган и до впадения ее в ущелье Орхо бома, по притокам Буксоони-гол, Дибиги, Тисын-гол, Сэнсын-гол, Жомболок, Бурэнгол, т.е. в юго-западной части Окинского хошуна. На этих же местах сойоты и буряты проживали и в начале XX в. [НАРБ, ф.247, оп.1, д.105, л.9].

Таким образом, природа как бы позаботилась о компактном расселении каждой из двух этнических общностей — монголоязычных бурят и теперь уже тюркоязычного (в прошлом самодийского) населения. На начальном этапе это имело огромное значение, так как способствовало возникновению центростремительных процессов внутри каждой из них, что и привело к становлению и развитию в тюркоязычной среде самостоятельного народа, принявшего этноним *сойоты*, в который в качестве родовых подразделений вошли хаасуты, иркиты и ассимилированный ими бурятский род *Онхот*, а в монголоязычной — субэтноса окинских бурят, с 15 родовыми подразделениями.

Можно предположить, что на начальном этапе жизни этих двух зарождающихся народов браки по преимуществу заключались внутри каждого из них, чему способствовали их ярко выраженные языковые и этнокультурные особенности, а это в свою очередь усиливало внутриэтническую консолидацию. Различия этих двух групп населения Оки в языковом, культурном и мировоззренческом отношениях, обусловленные своеобразием их исторического пути развития, в немалой степени помогали осознанию каждой из них своей самобытности, что, безусловно, ускоряло процесс формирования этнического самосознания. Немаловажную роль в становлении и развитии сойотского этноса играла высокая степень затребованности в России в XVII–XVIII вв. охотничьего промысла в связи с высокой стоимостью пушнины на западных рынках. Недаром ее называли «сибирским золотом», и государство всячески стремилось поддерживать развитие охоты. В связи с этим нельзя не отметить и такой существенный факт, как полное отсутствие в Окинском районе вплоть до начала XX в. русского населения, что делало саянскую тайгу достоянием исключительно коренного населения и способствовало укреплению их хозяйственной деятельности.

Иначе проходили этногенетические и этнокультурные процессы в Тункинском аймаке Бурятии, что было связано как с его ландшафтными особенностями, так и с этническим составом населения. Наличие здесь широкой долины, занимающей основную часть района и идеально подходящей для развития скотоводства (особенно коневодства), а также возможность развития здесь земледелия, привело к очень быстрому росту бурятского и русского населения, которое достаточно сильно

ассимилировало атохтонных сойотов Тунки, занимавшихся скотоводством. Уже несколько позднее, в конце XIX в. небольшое по численности сойотское население мигрировало в Тунку из Оки, поселившись в улусах Монды и Хойтогол. Это были в основном разорившиеся оленеводы из района оз. Ильчир [Полтораднев 1929, с.126].

Название этноса часто дается ему соседними народами, постепенно адаптируется в культуре и становится самоназванием. Это происходит в том числе и потому, что окружающие народы быстрее реагируют на возникновение новой этнической общности, чем происходит кристаллизация ее собственного самосознания. Название *сойоты* было дано тюркоязычному (генетически восходящему к самодийской этнической общности) населению Окинского аймака бурятами (*хоед* — бурят.) [В.И.Рассадин, Цыренова 1996, с.58] и было перенесено ими на вновь образовавшийся этнос на основе его сходства и генетического родства с существовавшими в XVII в. в Тунке и Прихубсугулье сойотами, хотя, как было показано выше, это разные народы, появление которых на исторической арене разделяется, по крайней мере, несколькими веками.

И здесь необходимо пояснить ту ситуацию, которая сложилась в научной этнографической традиции XIX — начала XX в. в отношении народа с этнонимом сойоты. Дело в том, что, благодаря изучению на протяжении всего этого периода, главным образом, тувинцев-тоджинцев, в научной литературе под названием «сойоты» подразумевалось именно население Тоджи. С середины XIX в. в исследованиях отмечаются и тункинские сойоты, но о сойотах Окинского края в основном становится известно только после экспедиции Б.Э.Петри. Почему в литературе тоджинцы назывались сойотами, остается не вполне ясным. Видимо, основную роль здесь сыграло широкое распространение в их среде сеока (рода) *Соян* и наличие большого сумона с тем же названием. Среди же самого населения Тоджинского хошуна на протяжении XVIII–XIX вв. постепенно утверждался этноним тоджи, причиной чего, возможно, являлось возвышение одного из сеоков — *Тогжи/Тоджи*, тем более, что этноним Точи (в русском варианте) был хорошо известен еще в XVII в.[Сердобов 1971, с.155]. К середине XX в. название «сойоты» в отношении тоджинцев в научной литературе полностью исчезает и окончательно закрепляется за народом, населяющим Оку и Тунку. Следует подчеркнуть, что, хотя современные тувинцы-тоджинцы и сойоты являются родственными народами, каждый из них представляет собой самостоятельный этнос. Особенности их формирования были обусловлены глобальными историческими событиями, связанными со столкновением на границе Южной Сибири и Центральной Азии русских и маньчжуров и разделением Тувы и Окинского края между двумя государствами.

2. Буряты

Как уже говорилось, бурятское население появляется в Окинском районе в середине XVII в., в процессе исхода из Предбайкалья через Саяны в Монголию. Я предполагаю, что часть его, главным образом, представители рода Онхот остались в Оке и подверглись сильному влиянию автохтонного населения, войдя позднее в состав сойотского этноса. В конце XVII — начале XVIII в., видимо, появляются некоторые группы бурят и монголов, спасавшихся от междоусобных войн в Монголии.

Ширин Бизяевич Пронтеев (1900 г.р., бурят, род Тэртэ) рассказывает, что по преданию, первыми в Оку переселились пять бурятских семей из родов Тэртэ, Уляба, Долоонгууд, Шуранхан и Морта-Мотонго. Пришли они из Монголии вместе с сойотами, так как там, где они жили, началась война. Затем уже другие буряты пришли, потому что начали создавать пограничные караулы.

Из полевого дневника 1988 г. (пос. Усть-Буксоон)

Основная же масса монголоязычного скотоводческого населения начинает заселять район в середине XVIII в., причем часть его направляется сюда в качестве гарнизонов пограничных караулов. Следует лишь подчеркнуть, что в это время буряты представляли собой младозэтнос, только формирующийся в единую этническую целостность [Павлинская 1996, с.91]. Основное этническое ядро этого нового народа составили возникшие в средневековые монголоязычные протобурятские этносы — булагаты, эхириты, хонгодоры, хоринцы и входящие в них субэтносы (ашехабаты, готолы).

Принадлежность к этим народам своих предков буряты четко сохраняют в своем сознании, поэтому их этническое самосознание в настоящее время удерживает два уровня идентификации. На вопрос о национальности представители старшего и среднего поколения ответят «бурят», уточнив, как правило, и древнее подразделение — булагат, эхирит, хонгодор, хори. Однако окинские буряты, видимо, с одной стороны, в силу сильного смешения родового состава переселенцев, с другой — благодаря изолированности района и известной оторванности от основного ядра бурят, утратили свою четкую идентификацию с протобурятскими этносами, что значительно усложняет анализ их этнической истории. Единственный род, который осознает свою связь со средневековым этносом Предбайкалья XVI — начала XVII в., это окинский род *Хонгодор*.

Традиционная территория расселения хонгодоров располагалась в местности Аларь, по левому берегу Ангары от Иркутка до Белой, где часть их проживает и в наши дни, хотя представители хонгодоров широко расселены по Забайкалью, особенно в соседнем с Окинским Тункинском

аймаке. В Окинском аймаке этноним этот стал родовым именем, что обычно происходит при отделении от основного массива небольшой части этноса, оказавшейся в иноэтнической среде. Хонгодоры Предбайкалья включали в себя 8 родовых подразделений, которые в русских документах XVII–XVIII вв. были записаны под номерами 1-ый, 2-ой и т.д. хонгодорские роды. Однако в среде самих хонгодоров роды именовались по именам родоначальников. Так, например, 8-ой род называл себя *Боолдой* (*Боод хубуун Боолдой*). В Алари его родовое имя сохранилось в названии улуса *Боолдой* [Мельхеев 1974, с.18]. Род Боолдэй существует в наши дни среди бурят Окинського аймака, куда его предки переселились, вероятнее всего, в XVIII в. Генетически связаны с хонгодорами такие роды окинских бурят как *Тэртэ*, *Донгод-Тэртэ*, *Хохоро* и *хойхо-Хоршод* [Дугаров 1983, сс.94–98].

Род Сагаан известен среди различных бурятских субэтносов. Возможно, в Оку попали представители этого рода из хори-бурят в составе пограничных гарнизонов в середине XVIII в., так как именно хоринцы составляли ядро Забайкальского бурятского казачьего войска, из которого формировались гарнизоны большинства караулов по русской границе с Китаем. Среди хоринцев Забайкалья в роде *Сааган* известны подразделения Булгы и Муртен (или хохор-муртэн). В Оке также существуют рода *Булгы* и *Муртэн*, *хохор-Муртэн*, *Мурта-Мотонго*, которые считают себя родственными роду *Сагаан*. О том, что окинский род Сагаан восходит именно к хоринскому подразделению бурят, а не к хонгодорам, среди которых существовал род с аналогичным названием, свидетельствует и один из типов традиционного наземного погребения окинских бурят под каменной кладкой, известный также среди хоринцев Приольхонья и острова Ольхон XV–XVII вв. и не встречающийся среди других групп населения Байкальского региона.

Не вызывает сомнения принадлежность окинського рода *Шонорог* правящему роду эхиритов XVI–XVII в. *Шоно* (монг. «волк»). Одним из подразделений эхиритского рода Шоно является и род *Махараг*. Род этот существует среди окинских бурят и также считает себя родственным роду *Шонорог*. Этот род, также как и род *Хонгодор*, в наши дни считается в Оке самым сильным. Окинський род *Уляба* принадлежит к булагатскому этносу, представители этого рода среди предбайкальских (западных) бурят проживают в наши дни в долине р.Куды. В составе булагатов существовал и род *Нойот* (*ноед*), земли которого находились в бассейне р.Осы (приток Ангары) [Мильхеев 1974, с.10]. Представители этого рода живут сейчас и в Окинском аймаке.

Как уже говорилось, поток репатриантов из Монголии в Байкальский регион в конце XVII — начале XVIII в. в период халхасско-ойратских войн и появления в Монголии маньчжуров, в котором основной массив

составили булагаты, эхириты и хонгодоры, увлек с собой и различные группы населения из Прихубсугулья и Монголии. Именно к этому контингенту относятся роды окинских бурят *Шуранхан* и *Шоошихой*, известные среди урянхайцев Монголии XIX в. Проживают эти рода также и среди бурят Джидинского аймака Бурятии. Окинский род *Долоонгууд* образовался из монгольских выходцев, принадлежащих, видимо, к небольшому средневековому этносу долоонгуудов, кочевавшему в районе оз.Хубсугул [Потанин 1881, ч. III, с. 78].

Удивительно интересное предание рассказал сегодня Владимир Сындеевич Сонопов (1934 г.р., сойот, род Хаас): «Случилось это в Монголии, ехало на лошадях 7 человек, стали переправляться через реку, вода была высокой, а течение быстрым, 6 человек утонуло, остался в живых только один маленький мальчик, которого подобрали люди из рода Тэртэ. Стали они думать, как его назвать. Сначала решили назвать его Ухэлэ аймак — «Смертный род», но один старик сказал: «Нельзя так называть, нельзя слово смерть живому давать». Тогда назвали его Долоонгууд. «Долоон» по-бурятски 7, т.е. один из 7 в живых оставшийся. С тех пор род Долоонгууд считает себя родственным роду Тэртэ».

Из полевого дневника 1991 г. (пос.Орлик)

Итак, насколько позволяет судить анализ источников, процесс сложения окинских сойотов, как впрочем и субэтноса окинских бурят, полностью завершился к XIX в. [Л.Р.Павлинская 1999, с. 267]. К этому времени буряты заняли в Окинском хошуне доминирующее положение, проявившееся не столько в численном превосходстве (их численность была в 2 раза больше), сколько в социальном статусе. Так, административное управление района находилось в руках бурят (из среды богатых скотоводов), что логически вытекало из имущественной дифференциации, более ярко выраженной в скотоводческой культуре, чем в культуре таежных охотников-оленоводов, так как первая относилась к более сложному в социальном отношении типу. В руках бурят были сосредоточены и основные нити торговли, связывающие на протяжении XVIII–XIX вв. Окинский район с Иркутском, Монголией и Тункинским аймаком Бурятии. Укреплению этнополитического и культурного приоритета бурят в немалой степени способствовал и ламаизм, который скотоводы принесли с собой в Окинский край. Шаманство, характерное для культуры сойотов, конечно, не могло достаточно активно противостоять влиянию развитой религиозной системы. Постепенно ламаизм проникает в культуру охотников-оленоводов, но утверждается главным образом на бытовом уровне — более всего воспринималась тибетская медицина,

используемая ламами. Однако возникший здесь в самом начале XX в. Балактинский дацан сразу же стал определять всю официальную культурную жизнь района: при нем создаются школа, ремесленные мастерские, усиливается авторитет лам среди сойотского населения, которое обращается к ним при проведении некоторых обрядов.

Нельзя не учитывать также характер и специфику брачных отношений среди двух этносов Оки. У сойотов, в силу их численного меньшинства, межнациональные браки (в основном с окинскими бурятами), количество которых постепенно возрастало, составляли достаточно большой процент, что в совокупности с другими вышеизложенными причинами приводило к определенному размыванию культуры. Однако, прежде всего, это влияние отражалось на культуре сойотов, занимавшихся скотоводством и находившихся в тесном общении с бурятами, т.к. в этой среде бурятская культура занимала более престижное положение. В то же время у бурят, благодаря их численному превосходству преобладали однонациональные браки за счет брачных связей с бурятами соседних районов, главным образом Тункинского, что способствовало стабилизации культуры.

Все эти процессы привели в конце XIX — начале XX в. к существенным изменениям в культуре сойотов, которые были обусловлены внедрением многих элементов бурятской культуры. Самым существенным оказалась смена языка: к началу XX в. в среде сойотов тюркский язык практически полностью вытесняется бурятским. Происходит сокращение охотничье-оленоводческого хозяйства, что было связано как с уменьшением количества соболя, так и общим понижением роли пушнины в экономике России. Многие сойоты-оленоводы были вынуждены переходить к скотоводству, что также сильно влияло на изменение их традиционной культуры: из бурятской культуры частично заимствуются типы жилища, одежды, пищи. Все это явилось причиной, по которой сойоты не были отражены в переписи населения 1897 г. [Патканов 1912, сс.447–448], хотя в это время они полностью сохраняли этническое самосознание, традиционные формы хозяйствования (даже в скотоводческих хозяйствах была необычайно высока роль охоты), основные элементы бытовой культуры, а также верования (шаманство), которые, хотя и подверглись определенной ламаизации, удерживали шаманистическое мировоззрение. Таким образом, сойоты полностью сохраняли основную этническую структуру культуры: самосознание, традиционные формы хозяйства и быта, а также основные категории мировоззренческой системы.

Значительные изменения произошли и в культуре бурят. Главным из них явился переход к высокогорному типу кочевого скотоводства. Степняки-скотоводы были вынуждены освоить навыки хозяйствования в

новых природно-климатических условиях, и в этом, с полной уверенностью можно утверждать, им неоценимую помощь оказали сойоты, в культуре которых эта традиция существовала на протяжении многих веков. При этом изменения коснулись не только системы кочевания, но и видового состава стада. Основное место в хозяйстве заняли сарлыки — животные, неизвестные ни в Прибайкалье, ни в степной Монголии, но традиционные для Саяно-Алтайской горной провинции. Выходцам из монгольских степей пришлось отказаться от содержания верблюдов, резко сократить табуны лошадей и частично отары овец. Скрещивая сарлыков с монгольской породой крупного рогатого скота, которую буряты привели с собой, в Оке стали разводить хайнаков, животных крупных, выносливых и дающих жирное молоко. Степнякам пришлось отказаться от войлочной юрты и освоить строительство деревянных юрт, перенимая опыт родственных им выходцев из Прибайкалья. Широко входит в хозяйственную жизнь охота в горной тайге, навыки которой заимствуются у коренных жителей восточных Саян — сойотов. В ламаизм проникают местные шаманистические воззрения. Все эти инновации, укрепленные межнациональными браками с сойотами, приводят к становлению новых, свойственных только окинским бурятам, стереотипов поведения, т.е. к формированию нового бурятского субэтноса, не только с ярко выраженной самобытной культурой, но и особым этнопсихологическим типом, выделяющим его среди других бурятских субэтносов.

Таким образом, в результате длительного этнокультурного взаимодействия двух этносов, проходившего мирным путем, бурятская и сойотская культуры дали новую гармоничную форму, в которой логично сочетались начала той и другой. Это естественно возникшее в процессе обмена культурными реалиями новое качество, определившее особый этнокультурный колорит района, в целом сохранило в себе обе культуры и оба этноса. Конечно, сойоты подверглись частичной этнокультурной ассимиляции (утрата языка, некоторых элементов материальной культуры и т.д.), но процесс этот сопровождался не только исчезновением отдельных черт собственной культуры, но и обогащением элементами бурятской, не разрушивших глубинную структуру их этнического самосознания.

В настоящее время окинские буряты и сойоты говорят на особом диалекте бурятского языка, который правильнее было бы назвать «хонгодорским». Во-первых, сравнительное изучение их языка выявило его генетическую близость с тункинским и закаменским, т.е. говорами двух близлежащих районов [Цыдендамбаев 1968, с.173; Рассадин 1991, сс.5–6]. Более того, еще в 1953 г. известный бурятский лингвист Г.Д.Санжеев установил тесную генетическую связь окинского и тункинского говоров

с аларским, т.е. диалектом хонгодоров Иркутской области [Санжеев 1953, с.42]. Несколько позднее И.Д.Бураев, разрабатывая общую классификацию бурятских диалектов, выделяет в ней аларо-тункинское наречие, в которое включает аларский, тункинский, окинский и закаменский говоры [Бураев 1988, сс.23–24]. Однако все эти исследования во многом носили предположительный характер, так как из всех этих говоров более обстоятельно были изучены только аларский и тункинский. В середине 90-х годов на широком сравнительном материале фонетики, лексики и грамматики окинского, тункинского и закаменского диалектов В.И.Рассадин дал убедительное развернутое доказательство их близкого родства и предложил выделить их в «особую группу присаянских говоров». В то же время он уточнил, что, хотя присаянские говоры генетически родственны аларскому, но в них есть отличия, которые говорят, что, хотя все они восходят к языку хонгодоров, но имеют и некоторые отличия, свидетельствующие о собственном пути развития. «Но все же в основе строя языка присаянских бурят-хонгодоров лежит общебурятское ядро, носящее в то же время общемонгольский характер, хотя в нем выделяются значительные по объему параллели, объединяющие его с группой западных, эхирит-булагатских по этнической привязке, бурятских говоров. ...Влияние монгольского языка более всего чувствуется в языке окинских хонгодоров и особенно сойотов, менее — в тункинском говоре и еще меньше в языке закаменцев» [Рассадин 1996, с.159]. Далее исследователь подчеркивает, что и тюркское влияние в окинском говоре проявляется сильнее, чем в других говорах и диалектах бурятского языка, связывая это явление, прежде всего, со средневековыми уйгурами.

Таким образом, выводы лингвистов полностью подтверждают известную по другим источникам историю формирования современных народов саянского региона и, в частности, Окинского края, помогая глубже понять этногенетические процессы, протекавшие здесь на протяжении нескольких веков.

III. ЭТНИЧЕСКИЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В XX В.

XX век, и особенно его вторая половина, внесли серьезные изменения в естественный ход этнокультурного развития народов Окинского района, коснувшись практически всех сторон их жизни. Здесь, как в зеркале, отразились многие проблемы, с которыми столкнулось человечество на пороге III тысячелетия. Одной из тенденций в развитии современной цивилизации является отрицание основополагающего значения национальных традиций и навязывание всем народам некоего «культурного эталона», выработанного на основе европейской, а в последние десятилетия и американской культур. Для народов России эта общая тенденция имела свою собственную специфику, воплотившуюся в форме ленинской национальной политики. В теории официальная идеология пропагандировала идею национально-культурного развития и самооценности каждой этнической культуры, на практике же проводилась нивелировка национальных основ и внедрение определенного культурного суррогата, составившего часть новой социалистической культуры. Признав многие национальные традиции исторически отсталыми, советская власть направила свои усилия на ликвидацию традиционных форм ведения хозяйства, изменение жизненного уклада, размывание народной художественной культуры и национальных языков, вытравливание религиозного сознания и частичную смену ценностных ориентаций общества.

Однако, этносы Оки, благодаря относительной изолированности района, специфических природно-климатических условий и консервативной психологической конституции, свойственной народам гор, менее других были вовлечены в бурные этносоциальные события XX века, что позволило им сохранить этническую структуру культуры. Прежде всего это традиционное землепользование и формы хозяйственной деятельности, многие элементы материальной культуры, язык (бурятский), устное народное творчество, основные черты мировоззренческой системы. Но в то же время эти народы не превратились и в некий реликт, замкнувшийся в традициях прошлого. Не разрушая традиционных форм жизнедеятельности, они неспешно вошли в новую социальную систему, освоили современную организацию труда, новые формы культуры, образования и т.п.

Определенный перелом в естественном процессе этнического развития сойотов и окинских бурят наступает в середине 20-х годов XX в., в период установления советской власти и коллективизации. Во главе всех

этих реформ (ликвидация индивидуального хозяйства, создание артелей, коммун и колхозов, организация советов крестьянских депутатов, запрещение религиозно-обрядовой деятельности) стоят, главным образом, буряты. Причем проводниками новой политики становятся направленные в район буряты, в основном из Предбайкалья, сильнее охваченные революционными идеями. Сойоты первыми реагируют на процесс разрушения традиционной культуры сильной активизацией этнического самосознания, выразившейся во вспышке центростремительных сил, направленных на этническую консолидацию.

Катализатором этого процесса явилась деятельность экспедиции Б.Э.Петри, направленной в Окинский район Иркутским отделением Комитета Севера. С одной стороны, научное изучение культуры и быта сойотов, с другой — намерение создать культурную базу, т.е. национальный административный центр с дальнейшим утверждением статуса малочисленного народа Севера, во многом подогрели этническую активность сойотов. Хорошо осведомленные о помощи и льготах, полученных тофаларами, сойоты Оки энергично включаются в борьбу за национальное самоуправление. События разворачиваются следующим образом. Зимой 1927 г. Б.Э.Петри направляет в Москву, в Комитет Севера полный отчет о сойотах Оки и Тунки, и в марте 1928 г. сойоты вносятся в реестр малочисленных народов. Однако ни Центральный Исполнительный Комитет Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов Бурят-Монгольской АССР, ни Бурятское отделение Комитета Севера, в ведении которых уже тогда находился Окинский хошун, на это постановление не отреагировали. Причины этого молчания вполне понятны — Иркутский Комитет Севера вторгся в пределы Бурят-Монгольской Республики, и все его действия на своей территории республиканские власти считали незаконными.

Так, 21 ноября 1928 г. председатель Бурятского отделения Комитета Севера Башаров и член Комитета Комарицин направляют в Центральный Комитет при ВЦИК документ (копию также в Иркутск), в котором говорится: «Комитет Севера при БурЦИКе находит деятельность Уполномоченного Иркутского Комитета Севера Бычковского в вопросе обслуживания сойотов Окинского края совершенно неправильной. Ведя непосредственное сношение с отдельными лицами из сойотов, минуя Окинский с/совет и Тункинский Аймисполком (аймачный исполнительный комитет — Л.П.), как местные органы власти, не пытаясь выяснить возможность разрешения возникших вопросов через нас, обращаясь непосредственно в Центр, т.Бычковский вводит его в недоумение, с одной стороны, а с другой — дает свое ни на чем не обоснованное заключение о бездеятельности Бурят-Монгольского Комитета, в результате чего создается совершенно излишняя переписка.

Такие действия Уполномоченного Иркутского Комитета Севера являются не только не правильными, но и абсолютно недопустимыми, а посему Комитет Севера БМ АССР просит Комитет Севера при Президиуме ВЦИК дать Уполномоченному Иркутского Комитета Севера соответствующие указания и тем самым положить предел незаконного вторжения в дело обслуживания северных народностей, входящих в состав Бурят-Монгольской Республики» [ГАИО, ф.1468, оп.1, ед.хр.24, л.64]².

На копии документа, отправленной в Иркутск, 11 декабря 1928 г. Н.Широких, видимо одним из членов Комитета Севера, сделаны следующие пометки: «До получения из Комитета содействия народам Северных окраин при ВЦИК ответа ничего не предпринимать». А 31 января 1929 г. на копии появляются пометки следующего содержания: «160 едоков: 1) туз-сельсовета нет; 2) несут налоги наравне с бурятами: а) с/х налог, б)самообложение, в) страховку, г) дорожные повинности; 3) школы нет; 4) снабжение не организовано; 5) выборы никто не проводил в Окинском сомоне среди сойотов». Кем сделаны эти записи не известно, но абсолютно ясен их источник — это многочисленные письма и докладные записки Б.Э.Петри в Иркутский Комитет Севера, причиной которых явились следующие события.

Зимой 1927 г. в Иркутск к Б.Э.Петри приехали представители сойотов Гарма Лобсонов и Жигжид Дабаев с жалобой на резкое ухудшение их экономического положения и полное бездействие местных властей в деле обустройства их хозяйства и быта. С помощью Петри они изложили свои обиды в письменном виде и передали через него в Иркутский Комитет Севера (см. Приложение № 1). Заканчивается послание следующими словами: «Нас послали сюда наш сойотский народ искать наши права. Сказали нам сойоты наши: «Поезжайте искать нойона — профессора он обещал, когда был у нас помогать». Приехали мы, а нам говорят, наши начальники в В.-Удинске сидят. Мы в Верхнеудинск ехать не можем. Далеко, капитала не хватит. Вот мы записали наши просьбы и просим послать их в Верхнеудинск и Москву» [ГАИО, ф. 1468, оп.1, ед.хр.24, л.66].

Письмо сойотов действительно было отправлено в Центральный Комитет Севера и его Бурят-монгольское отделение, и началась длительная полемика между представителями Иркутска и Верхнеудинска с привлечением, конечно, Москвы, в результате чего и появились приведенные выше документы. Б.Э.Петри принимал во всем этом активное участие. Он дополнял письма сойотов (а их было несколько) сопроводительными документами с анализом их положения, с требованиями обратить на этот народ особое внимание и, конечно, с серьезной критикой бездействия Буркомсевера. В одном из таких писем, направленных

² Во всех документах сохраняется орфография и синтаксис оригинала

им в Москву, Петри, видимо для большей убедительности приводит слова сойотских делегатов, высказанных ему при встрече²: «Ты, нойон-профессор, шибко хорошо карагасам помогал. Карагасы вовсе ладно теперь живут, мы их видали, они нам сказывали. Пошто нам хорошо не вышло? Пиши бумагу самому большому в Москву: нам тоже надо хорошо жить. Карагасы оленем промышляют; сойоты тоже оленем промышляют. Раньше плохо жили, теперь вовсе плохо живем. Бурятский начальник не позволяет оленя купить, в Урянхай ходить, который наш сойот в Урянхай ходил, оленя ташил, начальник отбирал. Вовсе худо стало» [ГАИО, ф. 1468, оп.1, ед.хр.24, л. 67].

А в 1928 году Петри получает письмо от сойота Сызэна Бадмаева, в котором он пишет: «По поручению сородичей прошу Вас не отказать в любезности уведомить меня о Вашем принципиальном мнении можем ли мы сойоты Тункинского края совместно с проживающими в Монголии недавними эмигрантами (три семьи) образовать свое собственное самоуправление по примеру карагасов» [ГАИО, ф. 1468, оп.1, ед.хр.24, л.68]. Далее из письма следует, что никаких действий со стороны республиканских и аймачных властей в деле организации помощи сойотам предпринято за эти годы не было (см. Приложение № 2).

Именно на основании рассказов и писем сойотских делегатов Б.Э.Петри снова направляет в Комитет Севера докладную записку, в которой подводит итоги всей полемики и перечисляет все правительственные документы, касающиеся данного вопроса. «Достаточно указать последнее постановление Центрального Исполнительного Комитета от 18-ого марта 28 г. за подписью М.Каменева, А.И.Рыкова и А.Енукидзе «о налоговых льготах, где в п. 1-м, раздела 3, читаем: «В Бурят-Монгольской-Автономной ССР, к тунгусам, ороченам и сойотам» [ГАИО, ф. 1468, оп.1, ед.хр. 24, л. 67]. Далее Петри перечисляет еще ряд постановлений, из которых становится абсолютно ясным, что сойотам дан статус «малочисленного народа Севера» и они имеют право как на самоуправление, так и на многочисленные льготы (см. Приложение № 3). В конце он пишет: «Я могу только присоединить свой скромный голос к просьбе сойотских делегатов о скорейшем фактическом проведении в жизнь постановления о включении сойотов в число племен, на которых распространяются заботы Комитета Севера и фактическом распространении на них тех льгот и преимуществ, на которые они имеют право, согласно распоряжению Правительства РСФСР».

Настойчивость Б.Э.Петри заставляет Буркомсевера признать свое бездействие в отношении сойотов. В выводах по обсуждению данной проблемы записано: «Отношение местных организаций и властей к сойотам до сих пор было явно не верное с точки зрения национальной политики Советской власти. Смотрели на сойотов как на отгонных

спекулянтов, контрабандистов и кулаков без всяких на то оснований» [НАРБ, ф.247, оп.7, д.9, л.225]. Как мы видим, здесь достаточно ясно раскрывается характер взаимоотношения местной бурятской администрации с сойотами, основой которого являлась доминантность бурятского этноса в хозяйственно-экономической жизни Окинского и частично Тункинского районов на протяжении XIX — начала XX в. и, конечно, нежелание терять свое превосходство в связи с возможным самоуправлением сойотов.

Но если в отношении сойотского вопроса Буркомсевера и Правительство Республики вынуждены были пойти на уступки и создать в 1930 г. Сойотский сомон, правда, подчиняющийся республиканским властям на уровне хошуна и аймака, то в адрес Б.Э.Петри было высказано крайне резкое мнение. «Проведенная работа профессора Петри открыла сойотское кулачество и активизировала его в особенности по вопросу самоопределения. Петри опирался на кулацкую верхушку и объективно поддерживал неверное настроение сойотов, о том, чтобы выйти из состава Бур-республики, свободно торговать с Урянхаем и Монголией, сбывать пушнину туда, куда понравится, избавиться от коммунистов — это по сути дела кулацкие требования и инициатива в этом деле принадлежала исключительно кулачеству» [НАБР, ф.248, оп.7, д.9, л.255]. Здесь многое передернуто. В требованиях сойотов ни слова не было сказано о свободной торговле пушниной, наоборот, они обязывались сдавать ее в кооператив, тем более не касались они вопроса и о коммунистах, во всем признавая новую власть и лишь требуя некоторых льгот, основанных на традиционном характере экономических связей. В частности, возможности закупать оленей в Урянхае (Тоджинском районе Тувы), при этом указывая, что платить будут только продукцией ремесел — выделанными кожами, потниками и т.п. На каком-то этапе сойоты, действительно, поставили вопрос о вхождении в состав Иркутской области, но на то были свои причины. Во-первых, притеснения со стороны местных властей, во-вторых — традиционное подчинение Иркутску до 1923 г.

Таким образом, этот вывод о деятельности Б.Э.Петри преследовал только одну цель — отстранить его от участия в решении вопросов национальной политики Бурят-Монгольской Республики. Цель эта была достигнута. С 1930 г. Петри больше не вмешивается в дела сойотов, но с уверенностью можно сказать, что эта оценка его работы в Окинском крае была одним из поводов его ареста и расстрела в 1937 г.

Так закончился один из этапов этнической истории сойотов. Я подчеркиваю «этнической», так как за всеми событиями 20-х годов стоит именно этническая консолидация этноса, активность этнического самосознания, способность к борьбе за свои интересы, т.е. все то, что определяет состояние этнического подъема, на который бывает способен

только здоровый, энергичный народ. Следовательно, за более чем 200-летний период сосуществования с бурятами, несмотря на частичную ассимиляцию и утрату некоторых элементов традиционной этнической культуры, сойоты сохранили свою этническую целостность, осознавая себя единым народом.

Какова же была численность сойотов в этот период? Ответить на этот вопрос не просто, несмотря на имеющиеся данные. Так, Б.Э.Петри в нескольких документах сообщает, что их общая численность, включая и эмигрантов, составляет 509 человек. Из них 175 человек занимались земледелием, следовательно, это тункинские сойоты, и 57 — беженцев, находящихся в Монголии. Таким образом, в Окинском районе проживало 277 человек [ГАИО, ф.1468, оп.1, ед.хр.24, л.70]. Это составляло чуть больше 17% от общего населения края, численность которого равнялась 1608 чел. Во Всесоюзной переписи 1926 г. сойоты указаны в количестве 161 чел. В «кратком описании Окинского края», составленном инструктором Буркомсевера т.Горбовым дается цифра 271 чел. [НАРБ, ф.247, оп.1, д.105, л.23]. А в одном из документов Буркомсевера, о котором пишет в своем обращении к иркутскому уполномоченному Комитета Севера Б.Э.Петри, приводилась цифра — 44 чел. [ГАИО, ф.1468, оп.1, ед.хр.24, л.70]. Наиболее точными представляются данные Б.Э.Петри и не только потому, что его обследование Окинского района было самым тщательным, но и потому, что они подтверждаются и другими документами. Последняя же цифра является прямым результатом противостояния двух отделений Комитета Севера, вызванного стремлением молодой Бурят-Монгольской Республики отстоять свою самостоятельность во внутренней политике государства.

Численность окинских бурят в 20-х годах XX в. составляла 1330 человек. Они представляли собой молодой субэтнос, и их этническая активность не замедлила проявиться в сопротивлении притеснениям со стороны новой власти, которое возникло в начале 30-х годов.

Лидия Жалсараевна Замбалова (1930 г.р., сойотка из рода Хаас) и Харлу Ринчиновна Жужаева (1921 г.р., бурятка, род Уляаба) рассказывают, что в 1930 г. в разгар коллективизации буряты подняли в Оке мятеж, который возглавил Хангал Миронов, бурят из Иркутска, соученик по гимназии известного в Бурятии революционера М.И.Ербанова. Мятеж был спровоцирован жестокостью председателя хошунского совета Рыгдэна Оздоноева. Всех, кто не хотел вступать в артели и коммуны, он обложил большим налогом: каждая семья должна была в год сдать 50–60 кг. масла, несколько выделанных коровьих и бараньих шкур, значительное количество мяса, а кроме того серебро и золото. Около 30 семей из наиболее зажиточной части местного бурятского населения

решило бежать в Монголию. Однако это стало известно властям, и беглецов задержали на самой границе два военных отряда красноармейцев, направленных в Монголию из Тунки. Мятежников окружили, и часть мужчин расстреляли, остальных вернули в свои улусы. Миронову удалось бежать, но в 1932 г. его поймали и приговорили к расстрелу, но он снова бежал. Были ли проведены какие-либо аресты сразу, Лидия Жалсараевна и Харлу Ринчиновна не знают, но позднее они все же коснулись окинцев, в частности, репрессированы были ламы из Балактинского дацана, несколько человек из крепких, зажиточных семей и шаманы. Сам дацан был разрушен и часть его строений из Балакты была перевезена в Орлик.

Из полевых записей 1987 г. (пос. Орлик, сел. Сорог)

В 1940 г. Окинский хошун получает статус аймака (более крупной административной единицы) и провозглашается республиканскими властями однонациональным. Во всех официальных документах сойоты записываются бурятами, что позднее закрепляется в паспортной системе, где в графе «национальность» ставится только этноним бурят. С этого момента сойоты официально исчезают с этнической карты Советского Союза. Есть все основания предполагать, что эта акция властей Бурятской АССР явилась ответом на консолидацию сойотов в 20-х годах и их стремление выйти из состава республики. Второй, не менее жестокий удар по сойотам был нанесен в 1963 г., когда была ликвидирована традиционная сфера их хозяйственной деятельности — оленеводство, объявленное непродуктивным. Более того, постепенно вытеснялась из традиционных занятий сойотов и промысловая охота, переданная в ведение Госпромхоза.

В конце 80-х годов этническая ситуация в Окинском аймаке создавала впечатление полной этнокультурной ассимиляции сойотов, их растворения в субэтнотопосе окинских бурят. Однако в начале 90-х годов на фоне общего подъема национального самосознания среди многочисленных народов СССР, сойотский этнос внезапно заявляет о своем существовании. Процесс возрождения этнического самосознания и самоидентификации происходит мгновенно и в течение нескольких лет образуется определенная этническая целостность, выступающая как единый народ. В 1987 г. официально признавали себя сойотами не более 30 человек, хотя следует отметить, что среди них были представители всех трех живущих поколений и, что самое важное, молодежи. Но у подавляющего большинства принадлежность к сойотскому этносу сохранялась в глубине сознания.

Сегодня на летнике Монгол-Жалга встретила с Николаем Чимитовичем Дамбаевым. Ему 46 лет, пастух, сейчас работает

в колхозе «Найрмдал» (Дружба), посетит гурт сарлыков (295 голов). На вопрос о национальности несколько смущенно отвечает: «Вообще-то я бурят, но, конечно, сойот. Чистый сойот, хончонский, вот только род не помню, но сейчас бурят, наверное, бурят». Николай Чимитович удивительно приветливый и доброжелательный человек. И во внешности, и в манере поведения чувствуются характерные сойотские черты. Он среднего роста, худощавый, лицо более вытянутое, речь отличается особой мягкостью, сойоты всегда разговаривают, как будто, слегка извиняясь, с особой чуть виноватой улыбкой».

Из полевого дневника 1991 г. (Монгол-Жалга)

В 1993 г. сойоты создают свою Ассоциацию, в которую записывается 812 человек. Они добиваются от Правительства Республики организации в районе Сойотского национального сомона с центром в поселке Сорог, т.е. в название сомона они требуют вставить слово «национальный», что и было сделано в 1994 г. на основании распоряжения Президента Республики Бурятия (№ 36-РП от 01.11.94). А в 1995 г. при локальной переписи населения Окинского аймака национальность *сойот* принимают 1973 человека. В 1999 г. по данным Окинской районной администрации численность сойотов составляла уже 2039 человек, т.е. 43,7% от общего населения района.

В течение этих лет сойоты активно добиваются своего восстановления в списке народов Российской Федерации и параллельно начинают борьбу за статус «малочисленного народа». В сентябре 1999 г. они входят в Правительство Бурятии с развернутым обоснованием правомерности данного статуса и добиваются решения об обращении республиканских властей в Правительство РФ с предложением о присвоении сойотам статуса «малочисленного народа». В эти же годы в районе прилагаются серьезные усилия к восстановлению оленеводства, и у сойотов просыпается интерес к своей истории и культуре. 24 марта 2000 г. Президентом РФ был подписан Указ о включении сойотов в перечень «малочисленных народов России». А в ноябре того же года Народный Хурал Республики Бурятия по ходатайству местного самоуправления Окинского района переименовал его в Сойотский национальный район. Так закончился следующий этап этнической истории небольшого народа Восточных Саян — сойотов, представляющий собой яркий пример тех сложных и подчас неожиданно проявляющихся процессов, которые образуют понятие «этногенез».

Опрос населения и анализ заявлений о смене национальности, проведенные мною в октябре 1999 г. в Окинском аймаке, позволили выявить целый ряд необычайно важных явлений, отражающих характер происходивших здесь этнических коллизий. Во-первых, значительное

число заявлений (около 60%) написано женщинами. В них содержится просьба об изменении национальности всех членов ее семьи (часто включая и мужа), в связи с тем, что их предки были сойотами, причем в числе этих предков чаще всего указываются мать, бабушка или прабабушка и значительно реже — отец или дед. Та же самая тенденция четко прослеживается и в заявлениях мужчин, в которых также достаточно часто среди предков-сойотов фигурирует мать или бабушка. Эта ситуация четко отражает такой хорошо известный процесс как внутренняя ассимиляция народа, пришедшего на новую территорию, за счет доминантной роли браков с женщинами автохтонного этноса. Таким примером может служить судьба монголов и маньчжуров в завоеванном ими Китае.

В Окинском районе на протяжении нескольких поколений во взаимобрачных отношениях двух народов преобладали, видимо, именно браки бурят с сойотскими женщинами. Обратный же вариант, вероятно, встречался значительно реже, так как для бурятки брак с сойотом был менее престижным в силу более низкого в целом социально-экономического положения этого народа, поэтому чаще их выдавали замуж в другие районы Бурятии, главным образом, в Тункинский, с населением которого существовали традиционные взаимобрачные связи. Таким образом, на современном хронологическом срезе в Окинском районе Бурятии мы наблюдаем новый виток развития этнических процессов, выражающийся в поглощении, на уровне этнического самоосознания, автохтонами Восточных Саян — сойотами — бурятского субэтноса, предки которого появились здесь около трех веков назад. И движущей силой этих процессов выступают женщины, сохранившие, несмотря на всю официальную идеологическую нежелательность, на протяжении жизни трех последних поколений четкое осознание своей принадлежности к сойотскому этносу. Более того, сегодня, фактически, не принимается во внимание традиционная как для бурят, так и сойотов национальная принадлежность по отцовской линии, что было связано с традиционной патрилинейной системой счета родства, которая четко сохраняется в культуре народов Оки и в наши дни.

— Баир, ну а Вы почему записались сойотом? Вы же бурят по национальности, и сойотов в роду, как Вы говорите, у Вас не было.

— Однако, вся семья стала сойотами, почему я один бурятом останусь?

Из полевых записей 1999 г. (пос. Орлик)

Конечно, в этом определенную роль сыграло утвержденное законом право свободного выбора человеком национальности и по матери, и по отцу, что оказало серьезное воздействие на естественный ход этнической

истории многих народов. Однако в Окинском аймаке сегодня это право выбора лишь легализует процесс возрождения (регенерации) сойотского этноса, одним из проявлений которого стал подъем престижа национальности *сойот*, что полностью меняет существовавшую здесь на протяжении почти трех веков культурно-ценностную ориентацию. Конечно, при анализе этого процесса не следует снимать со счетов те льготы, которые дает этносу статус «малочисленного народа». И в определенной степени этот фактор, видимо, присутствует среди части населения, но она очень незначительна. Так, например, по Орликскому сомону из 44 заявлений о смене национальности только одно не содержит ссылку на предков-сойотов и только в 6 абстрактно упоминаются дальние предки, во всех же остальных четко указаны мать, отец или оба родителя, реже бабка или дед. Более того, одной из самых привлекательных и реально осознаваемых льгот является альтернативная военная служба для юношей. Так вот, среди этих 44 заявлений 1/3 составляют заявления от семей, в которых нет сыновей, или от стариков, чьи дети давно выросли. Поэтому с уверенностью можно сказать, что движущей силой возрождения сойотского этноса являются более глубокие этнические процессы, а не стремление к льготам «Закона о малочисленных народах».

Причины этого процесса кроются в этнической истории народов региона, в которой немаловажную роль, как представляется, играет высокая степень сакральности горного ландшафта Восточных Саян в культурах Байкальского региона. Ведь действительно, вызывает удивление сохранение в течение нескольких тысячелетий на данной территории южносамодийского этнокультурного ареала, который не смог ассимилировать ни один из мощных этнических потоков кочевых скотоводческих народов, периодически обрушивающихся на Саянскую горную провинцию. Это позволяет говорить об удивительной устойчивости этнопсихологического типа коренного населения, передающегося генетически от поколения к поколению не только в пределах одного народа, но и при смене этносов, происходящей в той же самой природно-экологической колыбели Восточных Саян. Ибо этническую самобытность, как на культурном уровне, так и на уровне самосознания саянские самодийцы сохраняли и в эпоху тюрков, и в эпоху монголов, и в период возвышения бурятского этноса, хотя все эти этапы сопровождались бурными этногенетическими процессами, в результате которых каждый раз в их среде возникали новые народы.

Есть все основания говорить о том, что и во все предшествующие эпохи на территории Восточных Саян, несмотря на вторжение тюркских или монгольских этносов, также как и в случае с бурятами, на определенном этапе этнокультурного взаимодействия, несмотря даже на смену языка, происходила этническая регенерация автохтонных народов.

Вспомним китайскую хронику Тан-шу (вторая половина I тыс.), в которой население Восточных Саян и Прихубсугулья относится к конфедерации тюрков-тугу, однако, описание их одежды, быта и обычаев однозначно свидетельствует о южносамодийской основе этнической культуры этого населения [И.Бигулин, 1950, сс.348, 354]. Эта же основа прочно удерживалась и в последующее монгольское время [Рашид-ад-Дин, 1952, т.I, сс.123–125], а также в XVII–XIX вв., сохраняя и неизменно восстанавливая этническое самосознание автохтонных народов Восточных Саян, помогая отстаивать им свою этнокультурную независимость.

Однако объяснить процессы постоянного этнического возрождения, давшие возможность выжить южным самодийцам на своей территории, несмотря на близкое соседство с мощными и активными народами, как мне кажется, помогает анализ той роли, которую играют Восточные Саяны в сакральной культуре как собственно автохтонных народов, так и степей Байкальского региона.

Прежде всего, следует отметить, что на протяжении, как можно полагать, нескольких эпох и вплоть до настоящего времени, Окинский аймак, расположенный в самых высоких горах региона, на эмоциональном уровне воспринимался всеми окружающими этносами равнинных районов, главным образом, бурятами, как некая далекая, загадочная, окутанная тайной земля, населенная особым, во многом непонятым народом. Любая поездка в этот край представляется современным бурятам чем-то особенным, заслуживающим глубокого уважения как длительное путешествие в неизвестные страны, хотя от столицы республики Улан-Удэ до центрального поселка аймака Орлик всего 770 км. Противопоставление «мы–они» (существующее как на этническом, так и субэтническом уровне) проявляется в отношении не только сойотов, что вполне естественно, но, главное, и окинских бурят другими группами бурятского населения, гораздо сильнее, чем к какому-нибудь другому этническому подразделению своего этноса. Этому в немалой степени способствовал особый, ярко выраженный этнопсихологический тип населения Окинско-го края, которому свойственны замкнутость, эмоциональная сдержанность во внешнем проявлении чувств, в определенной степени отторжение чужой культуры, настороженное отношение к незнакомцу, непритязательность к комфорту и материальному благополучию.

В связи с последним, нельзя не привести удивительно точное наблюдение Г.Е.Грумм-Гржимайло, относящееся к тоджинцам-оленеводам — народу, генетически близкому окинским сойотам. «Все, в чем нуждается тоджинец, сводится к чаю, табаку, двум-трем сортам простейшей бумажной ткани, пороху и небольшому числу металлических изделий, и только более состоятельный их класс, очень среди них малочисленный,

предъявляет иногда требования на большую группу предметов и в их числе муку и более ценные ткани и украшения

Главнейшее в их жизненном укладе находится в зависимости от тех требований, которые предъявляет им природа северного оленя, — животного, обеспечивающего им одежду, пищу и возможность передвижения, а засим в остальном они должны сообразоваться с теми условиями, какими окружает их жизнь в горной тайге, дающей им источник для покрытия прочих их нужд» [Грум-Гржимайло 1929, с.43].

Те же самые черты мировоззрения и мироощущения, но обозначенные не в столь яркой форме, присутствуют в материалах и Б.Э.Петри при его характеристике окинских сойотов. И можно с уверенностью говорить о том, что в значительной степени они свойственны и окинским бурятам, которые восприняли их от автохтонов Саян.

На внешнем уровне чувства, испытываемые к окинцам бурятами других районов, отличаются легким налетом пренебрежительности, как к людям, обладающим непонятным психологическим и поведенческим характером, однако, на более глубинном — заметным становится не просто уважение к народу, живущему в суровых, с точки зрения равнинного населения, природных условиях, но в определенном смысле подсознательное преклонение с оттенком некоторого страха, основанное на недоступности этого горного края и непостижимости его людей. В этом внутреннем, потаенном, чаще всего, не осознаваемом преклонении хорошо прочитывается общее для всех традиционных культур отношение к горам как к сакральному Центру Мира, где проходит Мировая Ось (*Axis mundi*), где соединяются Небо, Земля и Подземное царство, воплощая весь Космос. В этом центре начинается творение, там находится источник энергии жизни.

В бурятской мифологии эта сакральность Восточных Саян и именно Окинского края, наиболее четко отражается в сюжете о «небесном кузнеце Божинтое», который по приказанию западных тэнгриев (верховных небесных добрых божеств) отправил на землю своих девять сыновей и дочь научить людей кузнечному ремеслу. Вот как звучит этот текст, записанный М.Н.Хангаловым:

«Божинтоевы девять белых кузнецов
В верховья Оки, прося (спустились),
Из Золотого кола сделали столб (коновязь),
Из золотого озера сделали бег!
Имеющие величиною с озеро горн,
Величиною с луг меха!
Спустившуюся с неба наковальню»

[Хангалов 1959, т.I, с.441]

В этом отрывке сакральность истока р.Оки (водораздел Восточных Саян) как центра мира подчеркивается образом священной коновязи,

как бы сотворенной из Полярной звезды, олицетворяющей в бурятской космологии точку прохождения Мировой оси (*Алтан гадахан* — бурят. Золотой кол, Полярная звезда, Мировая ось). Образ горных саянских вершин как местопребывания высших небесных божеств присутствует также и в шаманских призываниях унгинских бурят Предбайкалья [М.Н.Хангалов 1959, с. 220].

С Восточными Саянами и непосредственно с Окинским краем связаны в народном восприятии и многие сюжетные линии бурятской версии центральноазиатского эпического цикла «Абай Гэсэр», сохраняющего в себе элементы древнейшей мифологической традиции. В эпических сюжетах «Гэсэра», например, постоянно присутствует образ священной горы как местопребывания верховных божеств и места последнего успокоения героев, которая четко ассоциируется в сознании бурятского населения с восточносаянской горной системой. В преданиях и легендах бурят эта связь с национальным героическим эпосом воплощена в совершенно конкретных формах. Так, одна из межгорных падей Большого Саяна носит название «Седло Гэсэра», нагромождения застывшей вулканической лавы недалеко от пос. Хужир воспринимаются как руины дворца одного из самых яростных врагов Гэсэра Гал Дулмэ-хана («Огненно-пламенный хан»), образ которого олицетворяет всемирное зло [Б.С.Дугаров 1999, с. 130]. Примеры сакрализации Восточных Саян в культурной традиции местного населения можно было бы продолжить, но представляется, что сказанного вполне достаточно для доказательства особой роли этого горного района в развитии мировоззрения и духовной культуры народов Байкальского региона.

Возвращаясь к современным этническим процессам в Окинском аймаке Бурятии, представляется вполне правомерным связать возрождение сойотского этноса не только с внутренними (генетическими) процессами этнической регенерации и общим всплеском этнического самосознания, который охватил многие народы Сибири, но и особым, во многом мистическим характером самого горного ландшафта их исконной земли, который отразился в мифологии и шире — культурной традиции окружающих их народов и который, по всей видимости, сыграл основную роль в формировании особого эмоционально-психологического типа народов Окинского края. Вероятнее всего, именно высокая степень сакральности Саян в культурной традиции народов Байкальского региона, естественно переносимая и на автохтонное сойотское население края, способствует столь сравнительно быстрому становлению в сознании окинских бурят новой национальной ориентации.

IV. ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ СОВРЕМЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ

По численности населения Окинский аймак является одним из самых малонаселенных районов Республики Бурятия. Постоянно в Оке проживает, по данным районной Администрации на 2000 г., 4 595 человек [Итоги социально-экономического развития Окинського района за 2000 г.]. Плотность населения 0,13 чел. на 1 кв.км, но если исходить не из общей площади района, а учитывать лишь пригодную для проживания и ведения хозяйства, то фактическая плотность населения будет почти в два раза выше. Однако это не означает, что район обладает территориальными ресурсами для какой-либо миграции извне. Существующая здесь и единственно возможная по природно-климатическим условиям комплексная хозяйственная деятельность — отгонное скотоводство, оленеводство и охота — требует для своего полноценного развития обширных площадей и рассредоточенности населения по мелким поселкам, максимально приближенным к пастбищным и сенокосным угодьям.

Более того, необходимо учитывать естественный прирост населения, который отличается в Окинском районе устойчивым и интенсивным развитием. По переписи 1897 г. в Оке проживало 1 618 человек [Патканов 1912, т. III, с.447–448], т.е. за истекшие 100 лет численность населения увеличилась почти в 2,5 раза. И это при отсутствии какого-либо заметного притока населения из других районов и с учетом потерь в период Великой Отечественной войны. В 1980–85 годах средний ежегодный рост населения в Окинском районе составлял 25,7% и почти вдвое превышал средний показатель по Республике Бурятия, который равнялся 14,8% [Материалы ЦСУ РСФСР. Улан-Удэ, 1989]. Однако особенно важным фактом является удивительная стабильность естественного прироста коренного населения Окинського аймака, которая хорошо видна на приведенной ниже таблице [Ц.Б.Будаева, О.П.Дармахеёва 1995, с.9].

Наглядно видный устойчивый рост населения является, прежде всего, результатом интенсивных этнообразовательных процессов, для которых всегда характерна высокая рождаемость и, как следствие, резкое увеличение численности. Анализ этнического развития народов Окинського края рисует нам следующую картину: на протяжении XVIII–XIX вв.

Годы	Средняя численность в тыс.человек.	Естественный прирост на 1000 человек	Смертность на 1000 человек	Рождаемость на 1000 человек
1970–1975	3,43	20,06	7,81	27,87
1975–1980	3,61	21,74	8,43	30,17
1980–1985	3,84	25,69	6,50	32,18
1985–1990	4,01	21,39	6,83	28,22
1990–1995	4,33	23,32	7,72	21,04

идет образование сойотского этноса и субэтноса окинских бурят, в XX в. на фоне формирования единого субэтноса окинцев к концу столетия начинается активный процесс возрождения (регенерации) сойотов. Эта восходящая центростремительная направленность этногенеза и является одной из основных причин постоянного естественного прироста коренного населения. Подчеркнем, что даже в годы экономических реформ темп роста населения остается одним из самых высоких в сравнении с другими районами и Республики Бурятия, и Российской Федерации, что ясно видно из приведенной ниже таблицы.

Годы	1996	1997	1998	1999	2000
Рождаемость на 1000 населения					
по Окинскому району	18,5	16,9	16,5	15,9	17,6
всего по Республике	11,6	11,0	11,3	11	—
по г. Улан-Удэ	10,5	10,3	10,2	9,9	—
по РФ	8,9	8,6	8,8	—	—
Смертность на 1000 населения					
по Окинскому району	8,3	10,8	8,3	9,4	8,9
всего по Республике	11,8	11,6	11,0	12,6	12,7
по г. Улан-Удэ	11,5	11,1	—	12,1	—
по РФ	14,3	13,8	13,6	14,7	—

Таблица составлена по данным лечебно-профилактических учреждений Окинского аймака за 2001 г.

Следовательно, если в течение XXI в. неблагоприятные внешние условия не вызовут в этих этнических процессах надлома, численность коренного населения Окинского района к концу столетия может приблизиться к 10000 чел. Этот показатель очень важен для оценки перспективного развития района. Учитывая отсутствие сколь бы то ни было значительной миграции коренного населения из Оки, самыми существенными становятся проблемы экономики и занятости людей. Они

стоят уже и сегодня, но с каждым десятилетием эти вопросы будут обостряться.

Экстенсивное скотоводство, охота и оленеводство не требуют большого количества рабочих рук, поэтому необходимо развивать другие отрасли производственной деятельности, которые, однако, при невозможности земледелия и губительного для района промышленного освоения, должны логично вытекать из основных видов традиционного комплексного хозяйства Оки.

Помимо постоянного населения в Окинском районе пребывает временный контингент. В наши дни это, в основном, рабочие Самартинской золотодобывающей партии, расположенной в самой высокой точке водораздела Восточных Саян. Ее численность 1 200 чел., что составляет 25% от количества коренных жителей Окинского аймака. Национальный состав этой партии необычайно разнообразен — костяк составляют русские, украинцы, белорусы и буряты из других районов Республики, хотя в последние годы здесь стали работать и представители местного населения, но их численность не велика. Сложным оказывается социальный состав Самартинской партии. Высокие заработки привлекают сюда людей самых различных социальных групп. Более того, в соответствии с задачами производства, в них сформировалась своя собственная социальная структура, имеющая узко профессиональный характер и не совпадающая с социальной структурой коренных народов.

Все это делает состав золотодобывающей партии абсолютно чужеродным телом в этносоциальной системе Окинского края и только ее достаточная изолированность (удаленность от поселков и основных пастбищных угодий), а также невключенность в социальную и культурную сферы жизнедеятельности района спасают его инфраструктуру от разрушения. В настоящий момент такая ситуация представляет оптимальный вариант отношений между коренным и пришлым населением, которые строятся в рамках чисто экономического взаимодействия и сводятся к отчислению 1,5% от добычи золота в бюджет района и определенной помощи в финансировании местного строительства. Однако дальнейшее увеличение пришлого населения на территории района и расширение промышленной сферы может оказаться губительными для Окинского края. Ибо рост численности коренного населения потребует максимального расширения хозяйственных площадей, что неминуемо приведет к столкновению производственных интересов местного и чужого населения.

Национальный состав коренного населения Окинского аймака отличается удивительной стабильностью и, практически, не меняется на протяжении последнего столетия. В настоящий момент он включает бурят, сойотов и русских. В процентном отношении это выражается в

следующих цифрах: буряты — 55,3%, сойоты — 43,7% и русские — 1%. Таким образом, и по национальному составу Окинский аймак сильно отличается от других районов Республики — количество русского населения в нем минимально. Появилось оно в Оке только в 30-х годах XX в., до этого времени в районе с конца XIX в. проживала только семья православного священника из 6 человек [Патканов, 1912, т. III, с. 448]. Судьба русского населения горного Окинского края весьма примечательна. Если в 1966 г. в районе проживало свыше 50 семей, т.е. около 250 человек, то сегодня русских в районе осталось не более 50 человек [ГОАА, Материалы ЦСУ РСФСР. Народное хозяйство. Окинский район в 1966 г., 1966, сс. 3–4]. Причем резкое сокращение русского населения произошло в последние 25–30 лет. Сегодня в Окинском районе проживает всего 8 чисто русских семей и 16 семей, где один из супругов бурят.

Русские не смогли адаптироваться в условиях высокогорья, где полностью отсутствовали условия для занятия традиционными для них видами хозяйственной деятельности (земледелием, садоводством, овощеводством), а специфические местные формы сельского хозяйства были слишком чужды русской культуре. Направленные в Окинский край органами советской власти для налаживания новой социалистической системы хозяйствования, медицинского обслуживания, школьного образования и развития кустарной промышленности, русские не смогли пустить здесь глубокие корни, и во втором–третьем поколении основная их часть переселилась в равнинные районы. Глубокий этнокультурный контакт между вновь пришедшим этносом и коренными народами не состоялся.

Домик Шубиных расположен в самом центре Орлика, маленький, старый, небольшой участок вокруг дома огорожен невысоким забором из досок. В углу крошечного огорода посажена картошка, в другом — поленница дров. Это выделяет его среди других домов поселка, бурятских, окруженных достаточно большим для села пространством утуга, где растет только трава для скота. И сами хозяева, Сергей Макарьевич и Вера Александровна, тоже не молодые, она уже пенсионерка, оба невысокого роста, но очень чистенькие и аккуратные. Сергей Макарьевич приехал в Оку с родителями в 1940 г., когда ему было 11 лет. Родом они из Тунки, из среды русских старожилов. Отец, Макар Андриянович, родился в 1886 г. в селе Шимки, мать, Усольцева Елизавета Михайловна — в 1887 г. в селе Ахалик. Перед войной в семье было уже четверо детей. Отец хорошо знал шорное и сапожное ремесло, именно поэтому и был направлен в Окинский хошун. Отправились всей семьей, ехали на лошадях. Старшие брат Александр и сестра Зоя самостоятельно, а младших везли родители. Сергей

Макарьевич сидел позади отца, держась за спину или луку седла. В Орлик добрались через неделю. Шубиным дали маленький дом, в котором Сергей Макарьевич с женой живут и сейчас. Отец работал сначала шорником, шил сбрую, делал хомуты, потом сапожником и бондарем, мастерил бочки для масла. Во время войны был в труд. армии в Улан-Удэ, затем вернулся домой, работал в геологической экспедиции проводником. Мать работала в больнице санитаркой, в детском саду прачкой, потом уборщицей. Детей в семье было уже шестеро. И родители, и дети хорошо говорили по-бурятски. Сергей Макарьевич пошел в орликскую школу во 2-ой класс. Школа была семилетней. В классах было по 10–12 человек. В третьем и четвертом классах учительницей была Прокопенко Раиса Александровна, русская, родом тоже из Тунки. До войны в Оке было 30 русских семей. С Сергеем Макарьевичем учились дети Белозеровых, Ермаковых, Мошевых, Истоминых, Ситниковых, Солдатовых. Отец Солдатовых, Ефим Иванович, работал в милиции, мать — Аграфена Федоровна, была поваром. Старший Ситников работал пекарем. Все семьи были из Тунки. Старики прожили в Оке всю жизнь, и все похоронены в Орлике, а дети их почти все уехали. Из семьи Шубиных в Оке остались только Сергей Макарьевич и его младшая сестра Тамара. Их дети тоже переехали в другие районы, сейчас в Орлике живет только младший сын Сергея Макарьевича Борис (1965 г.р.), работает в аэропорту радистом. Жена Сергея Макарьевича, Вера Александровна (урожденная Санько) родилась в селе Губернское Омской области в 1934 г. В 1955 г. окончила библиотечный техникум и по направлению поехала в Улан-Удэ, но оказалось, что заявка на библиотекаря на самом деле из Орлика. Ехала до Слюдянки поездом, потом на машине добралась до Монд и задержалась здесь до марта, так как в Оку, кроме лошадей, никакого транспорта не было. В марте пошла машина Бур.союза, на ней добралась до Сорок, а затем на санях до Орлика. Ехать было очень страшно. Назначение получила зав.районной библиотекой, сразу дали квартиру в маленьком деревянном домике. В первые дни много плакала, казалось, что попала на край света. Почти сразу познакомилась с Сергеем Макарьевичем, и в июне они поженились. В первые годы очень хотела вернуться домой, но муж не захотел уезжать. Работала зав.библиотекой, библиотекарем, а одно время на метеостанции, в 55 лет вышла на пенсию. Уходить не хотела, но пришлось, появилось много местной молодежи со средним и высшим образованием, были нужны рабочие места.

Из полевых записей 1991 г. (пос. Орлик)

Немаловажную роль во взаимоотношениях русских с коренным населением играет сформировавшийся в высокогорных районах Саян особый психологический тип культуры, свойственный в целом цивилизации Гор, который, как представляется, не принимает в себя иные культурные типы. Это закрытая форма культуры, и любые попытки смешения ее с другими системами приводят или к отторжению последних, или к полному уничтожению первой. При этом и окинские буряты, и сойоты не проявляют по отношению к русским никакой агрессивности, но при этом присутствует некое внутреннее отчуждение. Русские вспоминают, что наиболее хорошими отношения были во время Великой Отечественной войны, когда коренные жители во всем помогали русским, особенно в охоте и рыбной ловле, фактически спасая их от голода. Однако, начиная с 60-х годов, намечается некоторое вытеснение русских: не проявляя внешней нетерпимости, коренное население закрывает русским доступ в органы управления и более высокие сферы социальной жизни. Связано это, с одной стороны, с тем, что в этот период начинает интенсивно формироваться своя местная интеллигенция, которая постепенно занимает все уровни социального пространства. С другой — в этом проявляются свойства молодых коренных народов — бурят и сойотов, которые активно начинают осваивать социокультурное пространство, что всегда сопутствует центростремительным этническим процессам, о чем говорилось выше.

Во взаимоотношении с русскими отчетливо проступают и особенности этнопсихологического типа коренного населения Восточных Саян, который условно можно назвать «самодостаточным». Это полное отсутствие агрессивности, внешней нетерпимости к иноэтничному населению, но в то же время удивительно глубокая приверженность собственным традициям, собственному мироощущению, которая делает иной культурный мир чужеродным и неприемлемым. Существует некая отстраненность от него, которая проявляется в самых различных формах, что в равной степени относится и к сойотам, и к окинским бурятам. В частности, окинцам необычайно трудно жить в равнинных районах, они жалуются, что им там нечем дышать, что естественно объясняется и иным атмосферным давлением, и менее разреженным воздухом, но им также дискомфортна многонаселенность других районов, их суетность, жесткость отношений между людьми на личностном уровне. Именно поэтому эмиграция из района минимальна, а те, кто все же покинул Оку, хранят в себе мечту вернуться сюда хотя бы в старости.

Весьма важными для понимания этнопсихологического типа коренного населения Окинского края являются процессы этнокультурного взаимодействия окинцев с русскими на современном этапе. В 1991 г. по данным похозяйственных книг Орликского с/совета в Орлике прожива-

ло 11 чисто русских семей и 13, возникших в результате смешанных браков. Существование последних прекрасно подтверждает отсутствие в окинцах этнической нетерпимости. Однако только в трех семьях (из 13) мужья были бурятами, а в десяти бурятками были жены. При этом большинство детей в этих семьях, несмотря на то, что отцы их были русскими, в документах записаны бурятами. Есть семьи, в которых один ребенок записан русским, а один или два — бурятами. Подчеркнем, что бурятами записывают, главным образом, мальчиков [ПМА, АМАЭ, ф.К-1, оп.2, №1598, лл.2–4]. Поэтому смело можно сказать, что через поколение национальность «русский» будет отсутствовать в переписи населения Окинского аймака. Это еще один характерный пример внутренней ассимиляции пришедшего чужого этноса за счет браков с женщинами коренного народа. Ускоряет этот процесс сегодня право свободного выбора национальности, и женщины Оки стараются сохранить в детях свой этнос. Таким образом, опыт внедрения русской культуры показывает, что, видимо, любое пришлое население в Окинском районе будет временным, и в процессе развития края коренное население всегда будет опираться на собственные силы.

V. АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА РАЙОНА И СПЕЦИФИКА РАССЕЛЕНИЯ

Окинский аймак Республики Бурятия был образован 26 мая 1940 г. В настоящее время он включает в себя четыре сомона: Орликский, Сойотский, Бурэнгольский и Саянский, который выделился из Бурэнгольского в 1993 г. [ГОАА, Сельское население Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1999, сс.18-19]. Приведенные ниже данные о численности населения сомонов и поселков даны по отчету Госкомстата Республики Бурятия за 1999 г. [Госкомстат Республики Бурятия. Сельское население Республики Бурятия на 1 января 1999 г. Улан-Удэ, 1999 г.].

Орликский сомон — расположен в средней части Окинского аймака, центральный поселок Орлик, он же является районным центром. Население сомона составляет чуть больше половины общего числа коренных жителей края — 2 555 человек. Из них 2088 человек (557 дворов-хозяйств) проживает в поселке Орлик, остальное население распределено по двум крупным населенным пунктам Балыкта — 256 человек (60 дворов-хозяйств) и Хара-Хужир — 211 человек или 53 хозяйства, а также в 14 мелких населенных пунктах, насчитывающих 1–3 хозяйства, т.е. не более 15–20 человек.

Аюша Дымбриловна Гыргэнова (1920 г.р., род хойно-Хоршод) говорит, что еще в начале 30-х годов в Орлике было 10–12 домов, но все уже русского типа. В других местах в основном 6-ти и 8-ми стенные юрты (гэр), на летниках они сохранялись до середины 50-х годов, а потом и там стали строить «русские избышки».

Из полевых записей 1991 г. (пос. Сорог)

Мелкие населенные пункты, прилегающие к тому или иному крупному поселку, представляют собой зимние стоянки скотоводов (зимники) и как тип поселения носят название «улусы». Эти зимники периодически меняются пастухами в зависимости от состояния пастбищ, да и в силу внутренней потребности к постоянной смене места жительства, присущей кочевой культуре и психологическому типу кочевников. Поэтому иногда зимник пустует в течение нескольких лет, т.к. семья выбрала другое место, а затем снова заселяется. Так, рядом с Орликом

расположены Усть-Орлик, Хара-Хужир; к поселку Балыкта тяготеют зимники Жэлгэн, Дээдэ Балыкта, Хасуурта, Доодо Тэргэтэ, Дээдэ Тэргэтэ, Балшарганта, Дээдэ Дибь; к Хара-Хужиру — Харагун, Тообогор, Шамхаг, Буряад-гол, Жажна-Дээдэ, Доодо-Жажна [ГОАА, ф.11, д.152, лл.63–64].

Бурэнгольский сомон занимает северо-западную, наиболее низкую часть Центрального плоскогорья по течению р.Ока от ее левого притока Буряад-гол до северной границы района, проходящей здесь по р.Урдо-Ока. Общее число жителей сомона составляет 546 чел. (151 хозяйство). Уменьшение населения Бурэнгольского сомона по сравнению с 1987 г., когда здесь проживало 870 чел. (200 дворов-хозяйств), произошло в результате организации в 1993 г. Саянского сомона, в который вошла часть его территории, поселков и людей. Административным центром Бурэнгольского сомона является с. Хужир, насчитывающий 408 жителей (107 хозяйств). Второй по величине поселок Алаг-Шулун значительно меньше — 138 чел. (44 хозяйства). Как и в Орликском сомоне, вокруг этих поселков сосредоточены зимники: Бурэн-гол, Жаргаланта, Булае-Хужир и Тухэрен-Тала, расположенные близ Алаг-Шулуна; Мойлто, Дэбһэг, Урьелок, Баян-гол Хабшагша, Обота, Номтогол, Булык, Сайлаг — близ Хужиры [ГОАА, ф. 11, оп.1, д.152, лл.65–66].

Саянский сомон, расположенный по р.Оке между Орликским и Бурэнгольским сомонами, насчитывает 506 жителей или 155 домов-хозяйств. В центральном поселке Саяны проживает 365 чел. (115 хозяйств) т.е. 73% всего населения сомона. Два других улуса насчитывают: Шарза — 56 чел., или 14 хозяйств, и Шаснур — 85 чел. или 26 хозяйств. На территории сомона десять зимников: Хосот, Зун-Сайр, Урдо-Хурьялок, Андаган, Номто, Шара-Тала — вокруг Шансура и Манзагай, Порт-Ока, Эра, Ухэриг — рядом с Саянами [ГОАА, ф.11, оп.1, д.152, л.67].

Сойотский национальный сомон занимает юго-восточную, самую высокую часть Центрального плато Восточных Саян и, фактически, соответствует традиционной территории проживания сойотов. Его территория охватывает верховья рек Ока, Урик, Иркут, Белая, Китой. Общее число жителей 1107 чел. (346 домов-хозяйств). Центральный поселок Сорог насчитывает 744 чел. (241 хозяйство), существует еще несколько менее крупных поселков: Усть-Буксоон — 145 жителей, Хурга, Хойто-Уро, Ботогол и Субарай. На территории Сойотского сомона существуют также зимники, тяготеющие к этим поселкам. Это Шабар-Тала, Болдог, Айнаг, Хужир, Усть-Уро, Урда-Уро, Хойто-Уро, Хараган-Тала, Хойто-Бие, Ухэриг, Ехэ-Хайгас — вокруг пос.Сорог; Угас-Хараган, Нуранди, Хургын-Оер, Ехэ-Хээрэгтэ, Бага-Хээрэгтэ, Усть-Дибь, Хазалхи — близ Хурги; Елтой, Бильчир, Бургэд-Убэртэ, Халлу, Ондольтой — рядом с пос.Субирай; Усть-Улзыта, Зун-Бэе, Постын-Тала, Гарган, Хониной-

Тала, Дабаани-Ара, Хара-Толгой — вокруг Усть-Буксоона [ГОАА, ф.11, оп.1, д.150, лл.9–11]. Именно этот сомон как исконная территория сойотов явился центром их консолидации в 20-х годах, таким же он предста-ет и на современном этапе истории.

На территории Сойотского сомона, в связи с широко развернувшимся в 80-е годы освоением полезных ископаемых, был образован в 1987 г. Самартинский с/совет, к которому были отнесены поселки Самарта и Зун-Холба, где ведется добыча золота, и пос.Буксоон, Ильчир, Усть-Хоре, где проводилась разведка крупнейшего в стране месторождения бокситов. В 1993 г. Самартинский с/совет был ликвидирован, и его территория снова вошла в Сойотский сомон. Возврат этой территории в ведение сомонной администрации представляется достаточно значительным событием последних лет, так как отторгнутые ранее земли охватывают верховья р.Ока, до Тункинских белков на востоке и Мункэ-Сардыка на юге, где расположена часть летних пастбищ и ягельные тундры Сойотского сомона.

Разработка полезных ископаемых в Окинском крае представляет серьезную проблему, включающую такие аспекты как экологический, демографический, этносоциальный и культурный. Ее решение требует специального исследования. Однако некоторые аспекты, очевидность которых ясна уже сегодня, будут затронуты в отдельном разделе данной работы.

Демография и административно-территориальная инфраструктура района приобретают значение для понимания характера жизнедеятельности народа только в том случае, если представлены в динамике, которая и позволяет выявить глубинные связи этноса с занимаемой им территорией, с кормящим ландшафтом. Анализ расселения коренного населения Окинського аймака на протяжении последних 50 лет помогает раскрыть основной характер этих связей.

Прежде всего, необходимо отметить, что как поселки, так и зимники Окинського аймака расположены на степных и остепненных участках Центрального плоскогорья Восточных Саян, т.е. на открытых пространствах, где ветры частично сдувают снежный покров, тем самым облегчая доступ животным к корму в трудное зимнее время. Поэтому наибольшее количество зимников всегда было сосредоточено вдоль р.Оки и нижнего течения ее основных притоков. Появление поселков в Окинском крае относится, фактически, только к первой четверти XX в. и обусловлено оно, главным образом, установлением советской власти, новой системы хозяйствования и управления. Возникали они как центральные усадьбы колхозов, в центре зимних пастбищных угодий, организуя вокруг себя сеть традиционных зимников. Эта внутренняя связь поселков с основной отраслью хозяйства (скотоводством), в сущности, и способствовала

их развитию. Расположенные вокруг зимние пастбища позволяли содержать не только большие колхозные стада, но и индивидуальный скот жителей поселков, который выпасался в непосредственной близости от домов. Соотношение числа жителей поселков и количества в нем хозяйств показывает, что практически каждая семья в Окинском аймаке, независимо от рода деятельности, имела на протяжении всего рассматриваемого периода личное хозяйство. Оно сохранялось у людей, занятых в системе административного управления района и колхозов, сфере обслуживания, у учителей и т.д., что обеспечивало устойчивость хозяйственной традиции в целом и, фактически, сохраняло глубинную взаимосвязанность с землей (кормящим ландшафтом) всего населения края.

К сожалению, в архивах не сохранилось данных о характере расселения коренных жителей Оки в конце XIX — первой трети XX в. Однако материал, собранный в результате опроса старшего поколения окинцев, говорит о том, что перечень зимников, присутствующий в документах 40–80-х годов, практически полностью воссоздает традиционную систему пространственно-хозяйственного освоения края [ГОАА, ф.11, оп.1, №№ 1, 6, 8, 13]. Анализ архивных материалов показывает, что к середине 40-х годов, в поселках проживало около 2/3 всего населения района. Количество же занятых зимников составляло чуть меньше 1/2 от их общего числа (хотя, возможно, архивные данные несколько занижают эту цифру). Их основным населением были семьи пастухов, чабанов, табунщиков, т.е. людей непосредственно занятых в сельском хозяйстве. Конечно, следует помнить, что, во-первых, речь идет о военном и послевоенном времени, когда численность населения фактически уменьшилась до уровня 1897 г. и составляла 1 602 чел., во-вторых — о периоде полной коллективизации хозяйства, и в-третьих — о трудном и голодном времени, когда залогом выживания становилось объединение людей, что естественным образом приводило к свертыванию освоенного традиционного пространства. Однако процесс этот носил временный характер.

Уже к 1958 г., когда население увеличивается почти вдвое (3 094 чел), параллельно с ростом численности центральных поселков, который не прекращается и в последующие годы, резко, до 2/3 возрастает и количество занятых зимников, т.е. начинается отток людей из центральных усадеб в улусы. Происходит это за счет смены поколений в основной сфере производства: места чабанов, пастухов, табунщиков в колхозах занимает молодежь, как правило, их дети, но старики не переселяются в поселки, а остаются со своим личным скотом или вместе с детьми, или на соседних зимниках. Освоенное пространство снова расширяется, и, как можно предполагать, приобретает исконно традиционные очертания. Выше уже говорилось, что общее количество зимников в Окинском

крае было несколько большим, чем требовалось для единовременного сезонного содержания скота. Традиционное хозяйство всегда имело некий резерв пастбищ, совершенно необходимый для экстенсивного скотоводства, который составлял примерно 1/3 всех зимних угодий аймака. Это быстрое восстановление пространственно-хозяйственной структуры района объясняется, прежде всего, сохранением основ хозяйственной деятельности и традиционного мироощущения коренных народов края.

Именно эти основополагающие сферы культуры помогли народам Оки пережить наиболее разрушительный период в истории сельского хозяйства нашей страны, связанный с целенаправленным отторжением крестьянства от земли и получивший название «ликвидация малых неперспективных сел и деревень». Проведение этой акции, план которой был разработан в конце 50-х годов группой экономистов во главе с В.Заславской, привело к запустению сотен малых деревень, разрушению инфраструктуры многих сельскохозяйственных районов, переселению людей с родных мест в крупные поселки, гибели личных крестьянских хозяйств по всей территории СССР. Однако эта убийственная для сельского хозяйства политика властей, хотя и коснулась Окинского аймака, но не смогла нанести ему столь губительный урон, как многим, особенно русским, регионам страны. Так, за 60-70-е годы в аймаке опустело 25 улусов, но уже к концу 80-х годов люди вновь заселили около 20 из них.

Тем не менее, резко увеличилось и население центральных поселков, где была сконцентрирована вся инфраструктура обслуживания района, школы-интернаты, медицинские учреждения и т.д. Именно такими центрами стали в Окинском крае поселки Орлик, Сорог, Балыкта, Саяны и Хужир, являющиеся центральными усадьбами существовавших в те годы колхозов. Произошло и определенное социальное расслоение населения: основными жителями улусов оставались люди, непосредственно занятые в производящей сфере хозяйства (крестьянство), в поселках сосредоточилась главным образом сельская интеллигенция. Увеличение жителей и в тех, и в других типах поселений стало возможным только благодаря устойчивому естественному приросту коренного населения. Поэтому, несмотря на постоянно развивающуюся до конца 80-х годов централизацию хозяйства и естественно вытекающее из этого укрупнение отдельных поселков, в Окинском аймаке все же сохранилась система традиционной пространственной освоенности края, диктуемая спецификой кочевой скотоводческой культуры и опирающаяся на традиционное мировосприятие. Сохранилась генетическая связь народов с кормящим ландшафтом.

В течение же последних 10 лет здесь широко развернулся процесс восстановления малых сел, и начался отток населения из центральных

поселков в более мелкие села и улусы. Особенно усилился он в последние годы в связи с ликвидацией колхозов и возникновением крестьянских хозяйств. Такие, например, поселки как Усть-Буксоон, Хурга, Усть-Орлик и другие, еще в 1987 г. насчитывавшие 3–4 жилых дома, в которых в основном жили пожилые люди, украшают сейчас новые дома, появилась молодежь и дети. Десять лет тому назад казалось, что поселки эти обречены: старые пустые полуразрушенные дома, разваливающиеся здания школ и администраций — все говорило здесь о надвигающейся гибели. А сегодня в них снова вошла жизнь, они наполняются голосами людей и детским смехом. В Усть-Буксооне, Хурге и Усть-Орлике уже восстановлены или вновь построены начальные школы, клубы, медпункты, магазины, а в перспективном плане развития района их строительство запланировано и в других малых селах.

Дальнейшее возрождение малых сел позволит решить одну из самых острых социально-культурных и психологических проблем, возникающих в современных условиях при сохранении такого типа хозяйственной деятельности как кочевое скотоводство и оленеводство — отрыв детей от семьи в период школьного обучения. На протяжении многих лет дети пастухов и оленеводов были вынуждены большую часть года жить в интернатах, расположенных в четырех крупных поселках (Орлик, Саяны, Хужир и Сорог), и только летом школьники вместе с семьей уезжали на летники.

Нет необходимости подробно останавливаться здесь на вопросе о роли семьи в воспитании ребенка, этому посвящено большое количество специальной литературы. Скажем только, что именно в семье закладывается духовно-нравственная основа личности, но главное — в семье, в большей степени от матери, ребенок получает главный дар, данный человеку, — дар умения любить, который во многом определяет и судьбу самого человека, и судьбу людей, его окружающих. Не приходится говорить и об обратной связи, о том, что и дети оказывают огромное воздействие на духовное и социальное здоровье семьи. Развитие малых сел, максимально приближенных к зимним стоянкам скотоводов и оленеводов, и организация в них начальных школ позволят детям младшего школьного возраста, самого сложного периода формирования личности, находиться по выходным дням в благоприятной атмосфере семьи. А воспитание здорового поколения является главной задачей, т.к. только с ним мы можем связывать будущее не только Окинского края, но и страны в целом.

Развитие малых сел, которое, прежде всего, потребует создания в них сферы обслуживания, чрезвычайно важно и потому, что следствием этого, несомненно, явится увеличение рабочих мест, особенно для людей со средним и высшим образованием. А это во многом решит пробле-

му занятости коренного населения и предотвратит безработицу и вынужденную эмиграцию.

Тенденция к восстановлению традиционной структуры освоенного пространства обусловлена в Окинском аймаке не только логикой основного вида хозяйственной деятельности — кочевого скотоводства, охоты и оленеводства, но и сохранением у окинцев особого, только им присущего пространственно-временного восприятия мира, не разрушенного современной урбанистической формой мышления. Хозяйственное освоение окружающего пространства является лишь первым уровнем в познании мира, но оно неизменно влечет за собой и более высокую его степень — эмоциональное познание, которое формирует глубокую внутреннюю связь человека с природой и выражается в таких понятиях как «родная земля», «отчий дом». Но существует и третий, наивысший уровень во взаимодействии человека с природой — это познание сакральной сущности Космоса, обретение знания законов его гармонии, в чем окружающая человека природа как наиболее доступная ему, видимая и ощущаемая часть мироздания играет основную роль. Поэтому столь важным оказывается для людей пребывание в традиционном освоенном пространстве, что воспринимается как равновесие и стабильность самого бытия и является залогом полноценной жизни этноса. Именно поэтому так устойчиво у окинцев стремление жить в своем родном крае, но и внутри района они предпочитают кочевать по своим «породным землям».

Старики хорошо помнят территории расселения своих родов. Так, земли по среднему течению р.Оки (имеется в виду внутри района) и ее притоков Гарган, Хоре, Диби, низовья рек Сорог и Тустука занимали бурятские рода Тэртэ, Шонорог, хохор-Муртэн, Хонготор, Боолдэй. Ниже по р. Оке и ее притокам Тисын-гол, Сэнсын-гол, Бурэн-гол проживали роды Сагаан, Булгэй, Махараг, Мурта-Мотонго, Шурунхан, Уляба. И, как бы ни была велика любовь окинцев к кочеванию и смене мест зимников и летников, до настоящего времени скотоводы стараются придерживаться родовых маршрутов своих предков. В меньшей степени это проявляется в среде окинской интеллигенции, но и здесь прослеживается стремление жить или хотя бы навещать родовые места.

VI. СЕЛЬСКОЕ ХОЗЯЙСТВО

Анализ современного состояния сельского хозяйства Окинского аймака, безусловно, требует дополнительного изучения со стороны специалистов-зоологов, охотоведов, экономистов. В этой работе освещены лишь общие положения, выявленные в ходе этнографического изучения края. Более того, экономические реформы начала 90-х годов XX в. привели к столь значительным изменениям в развитии хозяйства Окин-ского района, что собранный по этой теме материал логичнее рассматривать отдельно по двум периодам: до конца 80-х годов и после реформ, так как в каждом из них свои особенности и свои проблемы.

Следует повторить, что традиционная система землепользования, существовавшая в Окинском районе на протяжении нескольких веков, включая и двадцатый, позволила сохранить экосистему края практически в неразрушенном состоянии. Это явление, уже само по себе почти уникальное для нашей планеты, представляет собой памятник разумной деятельности человека. Люди Окин-ского края всегда умели и в наши дни пока еще окончательно не утратили способности подчинять свои потребности возможностям природы, согласовывать развитие хозяйственной сферы своей жизнедеятельности с законами окружающего мира.

Все виды хозяйственной деятельности окинцев — скотоводство, охота, рыболовство и оленеводство — развивались в пределах допустимого воздействия на окружающую среду, давая природе возможность восстанавливать свои ресурсы. И хотя старики, например, жалуются на оскудение окин-ской тайги (и видимо, она действительно стала намного беднее к концу XX в.), она продолжает сохранять способность к быстрому самовосстановлению. То же самое относится ко всей флоре и фауне района.

1. Скотоводство

Основным направлением в хозяйстве окинцев в наши дни является экстенсивное кочевое скотоводство с вертикальной системой кочевания, характерное для всей горной системы Саяно-Алтая. В отличие от степных районов Бурятии, где традиционная структура скотоводства основательно разрушена насильственным внедрением земледелия и широким распространением промышленного строительства, в высокогорных районах Восточных Саян она максимально сохранила традицион-

ные формы. Естественно, централизация хозяйства и колхозный принцип его организации внесли серьезные изменения в его структуру, но не смогли, в силу природно-климатических условий, коренным образом исказить его основу — экстенсивный способ содержания скота.

Сегодня в Оке существуют три отрасли скотоводства — разведение крупного рогатого скота (монгольская порода, сарлыки и хайнаки — гибрид монголки и сарлыка), овцеводство и коневодство. Таким образом, до конца XX века в Окинском районе сохранился традиционный видовой состав животных, приспособленный для суровых горных условий районов Центральной Азии. Он характерен также для Джидинского и Закаменского района Бурятии, высокогорных районов Западной Монголии, Тувы, Алтая, т.е. всей горной провинции региона, которую человек осваивал на протяжении тысячелетий.

Однако сохранение в Оке традиционного видового состава животных не исключает большого количества проблем, вызванных нарушением традиций в развитии скотоводческого хозяйства на протяжении последних 40–50 лет. И самой главной из них является грубое нарушение селекционного отбора.

Все это время — рассказывает главный зоотехник колхоза «50-лет Октября» Борис Данхаевич Цыренов — в район завозили самые различные породы КРС, овец, лошадей, что привело к резкому снижению качественных характеристик местных пород животных. Погоня за постоянным увеличением продуктивности животноводства (увеличение среднего веса, удоев молока и т.п.) заставляла отбирать в производители наиболее крупных животных, которые наименее приспособлены к достаточно ограниченным кормовым ресурсам края. В Оку стали завозить другие породы КРС, калмыкскую, а несколько лет назад и симментальскую, а это постоянно разрушало генофонд местных пород. Происходило постепенное отклонение всей популяции животных от приспособленных к условиям круглогодичного пастбищного содержания качественных характеристик, основу которых составляли эффективная адаптация организма к холодному и скудному зимнему сезону, воспроизводство жизнестойкого потомства, сопротивляемость болезням. В Окинском районе сегодня очень мало чистокровной монгольской породы КРС, лошадей, овец, хорошо приспособленных к нашим природным условиям и экстенсивному способу ведения скотоводческого хозяйства.

Из полевых записей 1988 г. (пос. Усть-Буксоон)

Природа всегда подсказывала человеку способ и формы ведения хозяйства, поэтому одной из самых важных задач, стоящих перед скотоводами Окинського аймака, является восстановление традиционных

пород всех видов животных путем искусственного отбора на уровне местной центральноазиатской популяции животных. Эта задача достаточно четко осознается сегодня администрацией района, зоотехниками и самими скотоводами. Ее решение вполне осуществимо с помощью ведущих специалистов-зоологов Республики Бурятия в ближайшие десятилетия, так как единственным препятствием этому являлась навязываемая до начала 90-х годов сверху политика увеличения продуктивности животноводства, в полной мере отражающая потребительский принцип мышления современной технологической цивилизации.

Во второй половине XX века доминирующее положение в сознании «элитарной» части нашего общества заняло отношение к природе и, в частности, к растительному и животному миру как к ресурсам, обеспечивающим только физическое существование человека. Домашнее животное только как продукт питания — вот тот взгляд на мир, который толкнул человека на чудовищные эксперименты с гормонами, на круглогодичное стойловое содержание скота, на предельно узко направленную селекцию, что было подчинено одной-единственной цели — удовлетворить человечество физической пищей. Это привело к разрушению не только экологии Земли, но и экологии сознания самого человека. Подчинив всю свою деятельность утилитарной идее комфорта, он стал разрушать естественную среду обитания не только на уровне физического воздействия, но и на уровне генетического и иммунного «загрязнения». Химические удобрения и гормональная стимуляция, широко практикуемые в современном сельском хозяйстве всех развитых («цивилизованных») стран мира, не менее опасны для будущего планеты, чем повышение уровня радиации во многих ее регионах.

Растения и животные, как и сам человек, — результат длительной эволюции биосферы, и задача хозяйственной деятельности человека не в ломке и изменении законов этой эволюции, а в их постижении и приспособлении к ним. В течение веков, опираясь на законы адаптации и наследственности живых организмов, народы Центральной Азии вывели породы домашних животных, дающих возможность хозяйственной деятельности в различных природно-климатических условиях региона, и выработали способы хозяйствования, позволяющие максимально сохранять среду обитания. Сегодня Окинский край один из немногих районов, где этот опыт все еще используется людьми. И будущее Окинского аймака зависит от того, сумеет ли его население сохранить и приумножить этот опыт, опереться на него в дальнейшем развитии хозяйства. Невысокая продуктивность сарлыков, монгольской породы КРС, овец компенсировалась устойчивостью этих животных к эпизоотиям, бескормице, жизнестойкостью молодняка, что и определяло целесо-

образность их разведения в высокогорных районах Центральной Азии и, в конечном итоге, и составляло их продуктивность.

Однако восстановление местных пород животных будет играть большую роль не только в оздоровлении хозяйства района. Верно направленная селекционная работа потребует интеллектуального напряжения не только от зоотехников, но также и от самих скотоводов, т.е. включит широкий слой сельского населения в творческий созидательный процесс, который, по сути, и определяет полноценную жизнь общества. Эта работа будет способствовать повышению профессионального уровня местной сельской интеллигенции, занятой в основной отрасли хозяйства, расширению сферы обслуживания этой отрасли (создание развернутой селекционной и ветеринарной служб), что явится и одним из решений проблемы занятости коренного населения Оки.

Приведенная ниже таблица отражает развитие скотоводства в Окинском районе за 60-летний советский период и наглядно отражает те изменения, которые произошли в нем за эти годы, помогая понять и проблемы, стоящие перед ним сегодня.

Годы	1924	1938	1948	1958	1967	1987
Численность населения	1 608	1 915	1 602	3 094	3 184	4 084
Виды и количество скота						
КРС	4 677	8 168	8 854	11 596	11 174	13 003
Овцы	2 107	8 132	9 888	14 889	11 148	11 420
Лошади	1 626	1 933	2 731	2 172	1 834	2 914
Козы	897	данных нет	—	—	—	—
Олени	298	365	380	196	—	—

Таблица составлена на основе данных: ГОАА, ЦСУ РСФСР.

Сельское хозяйство Бур.АССР, ф.11, оп.1, д.149, лл.1-8.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что численность коренного населения Оки за эти 63 года увеличилась в 2.9 раза. Рост населения, естественно, привел к расширению основного вида хозяйственной деятельности — скотоводства. Но, как видно из таблицы, при постоянном увеличении численности основных видов скота происходил неравномерный рост поголовья отдельных его видов, и были ликвидированы две отрасли хозяйства: разведение коз и оленей. Здесь следует уточнить, что речь идет главным образом о коллективных хозяйствах, которые в

эти годы являлись основной формой организации сельскохозяйственного производства. Мы видим, что поголовье КРС увеличилось в 2.8 раза, практически пропорционально росту населения. В то же время, поголовье овец возросло в 5.4 раза, а лошадей только в 1.8 раза. Следует отметить, что экстенсивное скотоводство прежде всего зависит от кормовых ресурсов региона, и именно они должны определять пропорции видового состава стад, т.к. правильная сбалансированность различных отраслей хозяйства является одним из резервов его развития.

Опросный материал, который был собран среди старшего поколения жителей Окинского аймака в ходе этнографического обследования района, значительно полнее раскрывает те изменения, которые произошли в хозяйстве Окинского края к концу 80-х годов [ЛМА, АМАЭ РАН, ф. К-1, оп.2, № 1598]. Главным из них явилось резкое сокращение сарлыков, которые составляли основу скотоводства, особенно на территории современных Сойотского и Орликского сомонов, что фактически не получило отражения в статистических отчетах, так как в них даются данные совокупно по всем породам КРС. Однако по сообщениям стариков, разведение монгольской породы коров началось лет 150–200 тому назад, т.е. в начале XIX в. и связано с распространением в Окинском крае бурятской культуры. До этого времени народы Саян держали исключительно сарлыков, считая это наиболее целесообразным и выгодным в условиях высокогорья. Продолжительность жизни этих животных 18–20 лет. Сарлыки обеспечивали людей не только мясом, шерстью, кожей, но и молоком. Низкая удойность этих животных (3–5 л. в сутки) компенсировалась высокой жирностью молока (до 8%) и его удивительно целебными свойствами. Недостаток молочных продуктов покрывался за счет разведения коз, которые дополнительно давали высококачественную шерсть, а шкуры служили прекрасным материалом для изготовления одежды. Однако традиция доения сарлыков к 80-м годам XX в. была полностью утрачена, ликвидировано и содержание коз.

В традиционном хозяйстве окинцев в начале XX в. поголовье КРС лишь немногим превышало общее поголовье овец и коз, но большую часть его составляли сарлыки. Так, в отчете агронома К.А.Казанцева за 1926 г. мы читаем: «В скотоводстве преобладает крупный рогатый скот и лошади. Коровы в большинстве случаев «сарлык» или «як», хорошо приспособленные к местным условиям зимовки. Есть помесь местной породы с монгольской — хайнаки — они считаются лучшими и более молочными» [НАРБ, 514, оп.1, д.16, л.275].

Преобладание сарлыков позволяло использовать недоступные другим видам животных летние пастбища на крутых горных склонах, что высвобождало более ровные участки угодий для выпаса лошадей, монгольской породы КРС и овец. Это и составляло основной принцип

сбалансированности видового состава скота, который сохранялся в Окинском аймаке приблизительно до 40-х годов XX в. Однако уже в 1958 г. скотоводство района оказалось в кризисном состоянии. Резкое увеличение поголовья овец, которое намного превысило поголовье КРС, да еще при постепенном сокращении в его составе сарлыков, поставило под угрозу все остальные отрасли скотоводства и более 3 тыс. овец пришлось ликвидировать. Однако дальнейшие эксперименты с внедрением в высокогорье Саян калмыкской и симментальской пород КРС еще больше обострили проблему кормовых ресурсов края.

Не менее остро стоял в 80-е годы и вопрос о разведении хайнаков (гибрид сарлыка и монголки), животных крупных, выносливых, дающих значительное количество молока и хорошо адаптированных к суровым условиям Саян. Насколько можно судить по рассказам стариков, возникновение этой отрасли скотоводства относится к середине XIX в.

Борис Данхаевич Цыренов (главный зоотехник колхоза «50-лет Октября») говорит, что в Оке наиболее выгодны для молочного стада хайнаки. Молока они дают больше, чем сарлыки, жирность 6% и очень неприхотливы. Но в колхозе за последние 10 лет никто хайнаками не занимался. Есть сейчас только одно молочное стадо в 56 голов, но коровам уже по 10–12 лет, а нужно бы два стада голов по 100. А завезли симменталку, 29 голов, они же большую часть кормов за зиму съедают. Чтобы новое молочное стадо хайноков завести надо года 4–5. Разведение хайнаков дело трудное. Сарлычиха носит теленка 9 месяцев, монголка — 8. Теленок хайнака очень крупный и сарлычиха часто не может его родить, погибает, отел их вообще очень трудный, а еще сарлыки в последние 10–15 лет стали значительно мельче. В 1987 г. решили улучшить породу сарлыков, привезли с Алтая быков-производителей, но зоотехник, который за ними ездил, на отборе животных не был, а дали быков старых. Пока их в Оке в карантине держали они и разбежались. Некоторые к зиме к местным гуртам присоединились, а многие погибли, несколько до сих пор в горах бродят. Быков брать молодых надо было, их легче и к новому гурту и пастуху приучить. Можно телят и от монголки получать, она крупнее, но тут другая проблема — послед очень плохо отходит. Все же лучше телят от сарлычихи получать, так как 9-месячные телята крепче. Однако телят надо будет к человеку приучать, значит необходимо сарлычиху доить. А прирученных коров сейчас уже нет, доить их с начала 60-х годов бросили, они все дикими стали.

Из полевых записей 1988 г. (пос. Усть-Буксоон)

Вызывало беспокойство и состояние коневодства. По численности поголовье лошадей увеличилось только в 1,8 раза, что уже не соот-

ветствовало пропорциональному соотношению видов животных в традиционном хозяйстве окинцев. Но беда заключалась не в этом — в Окинском аймаке полностью исчезла чистокровная монгольская порода лошадей, идеально приспособленная для сурового климата Центральной Азии. «Окинские лошади степные, монгольской породы, маленького роста, с большими пушистыми хвостами и гривой, но очень выносливые, с хорошей пробежкой, приспособлены к гористой местности» — докладывал К.А.Казанцев в 1926 г. после своей поездки в Оку на заседании Президиума Тункинского исполкома [НАРБ, ф.514, оп.1, д.16, л.274]. Утрата монгольской породы была связана с постоянным завозом в район из других областей Бурятии самых разных русских пород лошадей, вплоть до тяжеловозов.

Все эти вопросы представлялись в конце 80-х годов очень важными, т.к. дальнейшее развитие скотоводства в районе было возможным не за счет расширения хозяйственных площадей, размеры которых стабильны и весьма ограничены, а только за счет интенсификации всех его отраслей. Тогда местные специалисты считали, что пастбищные угодья используются только на 75%, при этом 25% (резерв угодий) составляли только высокогорные пастбища, пустующие в результате сокращения поголовья сарлыков и ликвидации оленеводства. Выход же кормов с сенокосных угодий мог быть увеличен только за счет повышения урожайности трав.

Здесь важную роль могло сыграть восстановление орошения сенокосов талыми водами, широко применявшегося в традиционном хозяйстве и полностью заброшенное в XX в. Следы традиционной ирригационной системы еще хорошо видны на склонах окинских холмов во многих местах, в частности, в районе поселка Хужир. А в 1926 г. К.А.Казанцев писал: «Сена заготавливают мало, хотя последнее хорошего качества, так как место, где косят сено, так называемый «утуг», искусственно орошается в течение мая и половины июня водой, бегущей с гор. Утуги также и удобряются, но все это делается неряшливо и нехотя. Ухода за канавками по утугу почти никакого нет, и вода неравномерно покрывает площадь» [НАРБ, ф.514, оп. 1, д.16, л.275]. Я полагаю, что отмеченная Казанцевым заброшенность ирригационной системы являлась результатом того социального надлома, который возник в 20-х годах и, безусловно, отразился на многих формах хозяйственной деятельности. По рассказам стариков, до революции за утугами следили достаточно тщательно.

К 80-м годам общее поголовье животных в Окинском крае достигло своего максимума, и дальнейшее развитие скотоводческого хозяйства было возможно только за счет его переориентации на разведение сарлыков и восстановление оленеводства. Замедление темпа увеличения поголовья всех видов скота хорошо прослеживается на приведенной выше

таблице. Так, поголовье КРС с 1924 по 1948 годы возросло почти на 90%, с 1958 по 1987 только на 12%, лошадей соответственно на 68% и 35%, а овец — за первый период увеличилось на 228%, за второй уменьшилось на 23%. Тогда эти цифры говорили о том, что все внимание животноводов Оки и ученых республики должно было быть сосредоточено на поиске наиболее оптимальных методов ведения хозяйства.

Нарушение традиций экстенсивного кочевого скотоводства отражалось и на характере использования земельных ресурсов. В силу природно-климатических условий земледелие, которое стало практиковаться в Окинском районе с середины XX в., все же являлось только подсобной отраслью скотоводческого хозяйства, т.к. выращивались здесь исключительно кормовые культуры. В 1987 г. размер площадей, занятых под пашни, составлял 11 процентов (3014 га) от общей площади сельскохозяйственных угодий. Причем, за последние 40 лет он постоянно увеличивался и, естественно, за счет сенокосов и пастбищ. В 50-х годах размер пашен в Оке немногим превышал 100 га, сенокосы составляли 3500 га; в 1966 г. пашни насчитывали уже 763 га, а сенокосы — 3294 га; в 1987 г. пашни увеличились до 3014 га, а сенокосы сократились до 2563 га. Пастбищные угодья сократились с 1967 г. по 1987 г. с 22827 га до 21349 га, т.е. на 1478 га [ОАА, ф.11, оп.1, д.14, лл.36–44]. При этом средняя урожайность кормовых культур в Оке не превышает 11 ц с га, что составляет половину среднего урожая в других районах республики.

Необходимость расширения посевных площадей была связана с нарушением видового состава животных, оптимально приспособленных к круглогодичному пастбищному содержанию. В частности, резкое увеличение посевов кормовых культур было вызвано внедрением в номадное скотоводство окинцев в 80-х годах симментальской породы КРС, что, по мнению республиканских властей, должно было увеличить выход молочной продукции. Появление этой породы, требующей исключительно стойлового содержания в осенне-зимний период и высокой питательности кормов, серьезно нарушило сбалансированность хозяйства. Большая часть лучших кормов уходила на содержание одного молочного стада, что сильно подрывало зимнюю подкормку других видов скота и особенно молодняка. Удой же молока оставался незначительным, т.к. общие условия и качество кормов были все же недостаточными для достижения высокой продуктивности симментальской породы, адаптированной к природным условиям среднерусской равнины.

Переход к максимально рациональному использованию земель под кормовые культуры, сенокосные и пастбищные угодья, что тесно связано с восстановлением традиционного видового состава скота и отдельных пород животных, представлялся очень важным для дальнейшего развития скотоводческого хозяйства Окинского района. Окинская земля

не способна на большей части своих площадей давать высокие урожаи кормовых культур, но при правильном уходе (традиционное орошение отдельных участков, удобрение навозом) выход естественных трав, на которых традиционно развивалось экстенсивное скотоводство, здесь очень высок. Кроме того, выращивание кормовых культур сопряжено с необходимостью внесения в почву химических удобрений, что не может не влиять на экологию края.

В 80-е годы было очень важно найти правильные подходы к решению проблем дальнейшего развития скотоводческого хозяйства Окинского аймака. Несмотря на все трудности, определенная стабильность экономики края давала основание для оптимистических прогнозов и настоятельно требовала поиска резерва в развитии хозяйственной деятельности. На помощь приходило изучение традиционного скотоводческого хозяйства Оки, что позволило предложить следующие направления в поиске возможностей увеличения его продуктивности, без нанесения ущерба экосистеме района: 1. переход к яководству как основной отрасли хозяйства; 2. восстановление монгольских пород КРС, лошадей и овец, что позволило бы снизить потери поголовья в зимний период; 3. достижение оптимальной сбалансированности видового состава скота (увеличение поголовья яков и хайнаков), что дало бы возможность наиболее рационально использовать кормовые ресурсы района; 4. повышение урожайности отдельных участков сенокосных угодий за счет восстановления традиционной системы орошения.

Таковыми были в конце 80-х годов проблемы экстенсивного кочевого скотоводства Окинского края и намечаемые пути их решения. Здесь я специально так подробно остановилась на этих вопросах, потому что и сегодня, несмотря на экономические реформы начала 90-х годов, которые привели к кардинальным изменениям всей хозяйственной системы района, дальнейшее развитие единственно возможного в Окинском аймаке экстенсивного способа ведения хозяйства во многом зависит от восстановления выработанной здесь веками традиции.

Итак, с 1994–95 гг. начинается раздел государственной собственности, наиболее значимую часть которой в Окинском аймаке составлял скот. На основе долевого участия все поголовье четырех существующих здесь колхозов и принадлежащая им техника переходит в частную собственность, в результате чего возникают фермерские и крестьянские хозяйства. Принцип долевого участия, естественно, приводит к тому, что возможность создать крестьянское хозяйство получают, прежде всего, пастухи, чабаны, табунщики, зоотехники, т.е. люди, непосредственно занятые в сельском хозяйстве. Эта важная особенность экономических реформ в Окинском крае дает основание надеяться на то, что, несмотря на все трудности сегодняшнего дня, хозяйственная сфера жизни района

имеет перспективу развития. Более того, часть колхозного поголовья перешла в личные хозяйства, так что в целом основное экономическое богатство района осталось в руках коренного населения, в основном крестьянства. Однако стихийность реформ, не имеющих под собой ни экономической, ни юридической базы, тем не менее, привела к резкому сокращению хозяйственной деятельности. Приведенная ниже таблица достаточно четко отражает процессы в развитии основной отрасли хозяйства края — в скотоводстве, в самый сложный период преобразования экономики страны.

	все категории хозяйств		
Годы	1997	1998	1999
КРС	8 427	9 860	8 362
Овцы	3 324	2 531	2 366
Лошади	1 577	1 908	1 826
Олени	60	76	60
Лошади	57	16	—

Таблица составлена на основе данных Отдела статистики Окинской районной Администрации: Итоги переписи (учета) скота и птицы. Орлик, 01 июля 1999 г.

Итак, в 1998 г. поголовье КРС оказалось даже несколько меньшим, чем оно было в 1948 г., которому предшествовали тяжелейшие годы Великой Отечественной войны, а количество овец приближается к данным 1924 г. В значительно меньшей степени изменилась численность поголовья лошадей, но этот вид животных на всем протяжении XX в. сохраняет в Окинском крае относительную стабильность, т.к. никогда не относился к основному виду товарного производства, а использовался, главным образом, для внутренних потребностей хозяйства как транспортное средство.

Так в чем же причина столь резкого падения производящей сферы экономики района? Вернее, причина понятна — быстрый и необдуманный развал одной экономической системы и отсутствие возможностей (или желания) для быстрого строительства новой. В данном случае для нас больший интерес представляет вопрос — куда делись 4,5 тысячи голов КРС, 8 тысяч овец и 1,1 тыс. лошадей? Ответ достаточно прост — людям надо было выжить и не просто выжить, но и создать базу для развития новой формы хозяйствования — частной. В течение 10 лет скот постепенно продавали, главным образом на мясо, снабжая рынки Улан-Удэ, Иркутска и других городов региона. С экономической точки зрения процесс этот объяснить нетрудно, но необходимо понять, какие измене-

ния он внес в характер скотоводческого хозяйства, так как от этого зависит дальнейшее развитие района в целом. Важен также и психологический аспект этих преобразований, поскольку он существенно дополняет представления о состоянии этнической культуры народов края на современном этапе.

Анализ статистических данных показывает, что поголовье овец пострадало в значительно большей степени, чем поголовье КРС. Можно сказать, что овцы спасли окинцев в период экономического кризиса. В этом есть своя логика, так как:

1. поголовье овец было слишком велико, что неблагоприятно отражалось на всем хозяйстве; 2. забой и транспортировка овец проще и легче, чем КРС; 3. баранина традиционный и наиболее любимый в Байкальском регионе вид мяса, пользующийся основным спросом; 4. КРС всегда составлял основную экономическую базу традиционного скотоводства Окинского края. Именно его количество определяло стабильность хозяйства окинцев, как впрочем, и других культур Саяно-Алтая.

Показательно, что на вопрос о размере хозяйства окинцы всегда начинают с перечисления КРС, затем говорят о лошадях, а об овцах иногда могут и вовсе забыть, что достаточно убедительно определяет и менее значительную роль этого вида в традиционном хозяйстве, и более низкий уровень его на шкале культурных ценностей. Это вполне объяснимо, так как недостаток мясных продуктов достаточно легко и регулярно восполнялся охотой, но потребность в большом количестве молочных продуктов, характерная для традиционной культуры кочевников, удовлетворялась в основном только за счет КРС. Таким образом, сокращение поголовья овец невольно приблизило пропорциональное соотношение разных видов скота в целом по району к традиционному.

Но столь массовый забой скота за 2–3 года (4,5 тыс. КРС и 8 тыс. овец) говорит не только об экономическом кризисе, он свидетельствует и об определенном надломе в психологии кочевников-скотоводов, для которых скот, как основа жизнедеятельности и жизнеспособности хозяйства, всегда стоял на самой высокой отметке на шкале культурных ценностей. Именно поэтому в традиционной культуре кочевников Центральной Азии охота занимала важное место в хозяйственной деятельности, так как она позволяла сохранять основное достояние семьи, рода, общины — скот. Кочевое экстенсивное скотоводство постоянно находилось под угрозой засухи, снегопадов, сильных морозов, эпизоотий и военных захватов, и эта угроза, довлеющая над сознанием, всегда заставляла беречь поголовье скота. Его потеря означала полное разорение, за которым следовал голод, но главное — потерю статуса скотовода как единственно достойного и полноценного члена общества, утрату

свободы и независимости. Для номадов Великой степи, как пишут все исследователи, не существовало большего несчастья, чем лишиться скота. И самой большой мечтой разорившегося скотовода всегда была надежда вновь обрести счастье двигаться на лошади за своим стадом.

Массовый забой окинцами скота, полученного уже в частную собственность, как в зеркале отражает тот процесс надлома крестьянской психологии, который был спровоцирован коллективизацией. Любой крестьянин, будь он земледельцем или скотоводом, является по психологии, прежде всего, собственником, и это чувство собственности, основанное на глубинной его связи с кормящим ландшафтом, и порождает ту любовь к земле и животным, которая дает ему силы в этом самом тяжелом виде хозяйственной деятельности человека. Поэтому ликвидация в Окинском аймаке значительной части скота стала возможной даже не столько по причине экономического кризиса, сколько потому, что скот был не свой, а колхозный, и на первом этапе обладания им скотоводы Оки испытывали к нему внутреннюю отчужденность. Он стал «своим» только формально, но не обрел этого статуса в сознании и, главное, в душе людей.

Крестьянскими хозяйствами обзаводилось, прежде всего, среднее поколение, выросшее при колхозном строе, и, хотя оно всегда имело скот в личной собственности, его количество было очень незначительным, что в какой-то степени атрофировало исконное для традиционной культуры номадов чувство удовлетворения и гордости от одного только созерцания больших стад. Неожданное обладание большим поголовьем, полученным из государственной, колхозной собственности, и обрушившаяся экономическая нестабильность подорвали в определенной степени основы психологии кочевой скотоводческой культуры. Немаловажную роль в этом сыграла, безусловно, и явная смена традиционной ценностной ориентации общества в целом на «европейский стандарт». Она коснулась и населения Окинского края, отражая те новые черты, которые стали присущие большинству национальных культур конца II — начала III тысячелетия.

«Скот забили, мясо продали, машины купили, детей в джинсы одели, учиться отправили, а как завтра жить будут» — постоянно слышу сегодня от стариков. Говорят с иронией, за которой скрывается глубокая горечь.

Из полевых записей 1999 г. (пос. Орлик)

Однако массовый забой КРС полностью прекратился уже в 1997 г., а в 1998 г. поголовье его возросло на 1 230 голов. Но экономический обвал в августе 1998 г. опять ясно читается в цифрах статистики: поголовье овец продолжает падать, а поголовье КРС в 1999 г. возвращается на отметку

1997 г. И все же Окинский аймак является одним из тех районов страны, в котором, благодаря сохранению многих существенных основ традиционного мировоззрения, не только возможен, но и реально начинается подъем сельского хозяйства. Об этом, прежде всего, говорят цифры. Так, поголовье КРС в 2000 г. возрастает до 10 086 голов, а в 2001 оно достигает уже 11 663 единиц. Овцы соответственно — 2004 и 2775 голов, а лошади — 2244 и 2377 голов [Итоги социально-экономического развития Окинского района за 2000 год и прогноз на 2001 год. Материалы районной Администрации]. Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что не только сами хозяйства начинают обретать экономическую стабильность, но и в психологии людей восстанавливается традиционное мироощущение.

И в этом случае особенно обнадеживающим фактом является сохранение в годы реформ значительного поголовья сарлыков, которое, как наиболее традиционная область скотоводства, менее всего подверглось разрушению. В 1999 г. в Окинском аймаке было 1 430 яков, из которых 252 находились в крестьянских хозяйствах, 74 — в личных и 1104 — в колхозе «Туая» («Рассвет») [Итоги переписи (учета) скота и птицы на 1 июня 1999 г. Отдел статистики при Администрации]. Именно это единственно устоявшее в реформах коллективное хозяйство может служить основной базой для дальнейшего развития важнейшей для восточносаянского региона отрасли скотоводства. Колхоз относится к Сойотскому национальному сомону, его центральная усадьба расположена в поселке Хурга. Трудно сказать, насколько глубоко осознают сами окинцы значение сохранения крупного стада сарлыков и направленность производственной деятельности колхоза «Туая», но, полагаю, что его существование является самым большим достижением района в борьбе с экономическим хаосом последних лет. Дело в том, что сарлыки, за исключением двух крестьянских хозяйств, где они составляют основную часть стада, в остальных присутствуют в небольшом количестве (от 5 до 15 голов). Поэтому серьезно рассчитывать на восстановление столь необходимой для Оки отрасли скотоводства можно только при наличии такой базы, как колхоз «Туая». Здесь важно подчеркнуть, что это коллективное хозяйство сохранилось на территории Сойотского сомона, где традиционно яководство занимало основное место в хозяйственной деятельности на протяжении всего XX в. Это говорит о том, что, несмотря на все невзгоды последних десятилетий, в культуре народов Восточных Саян еще очень устойчивы основы традиционной этнической культуры и традиционного мировоззрения, позволяющие верить в возрождение этого края.

2. ОЛЕНЕВОДСТВО

Важнейшую роль в хозяйстве Окинского края на протяжении тысячелетий играло оленеводство. Однако в 1963 г. оно было признано непродуктивным и ликвидировано.

Идея восстановления оленеводства была выдвинута в конце 80-х годов. Предполагалось, что оно будет способствовать увеличению плановых поставок мясной продукции без ущерба для других отраслей хозяйства за счет полноценного использования кормовых ресурсов пустующих высокогорных ягельных пастбищ. Показательно, что идея возрождения этой отрасли хозяйства точно совпадает по времени с началом последнего этапа борьбы сойотов за самоопределение, т.е. окончательным оформлением этнического самосознания этого народа.

Усилия по возрождению оленеводства, предпринимаемые в Окинском крае вот уже в течение почти 10 лет, наглядно показывают нам, насколько важно сохранение непрерывности традиции в хозяйственной сфере культуры. Восстановление началось в 1992 г., когда администрация Окинского аймака закупила в соседней Тофаларии 60 оленей. Стадо было передано семье, проживающей в Сойотском сомоне, т.е. в местах традиционного оленеводства. Видимо, предполагалось, что этого вполне достаточно для развития этой отрасли хозяйства. Однако оказалось, что опыт содержания оленей фактически полностью утрачен. За пять лет поголовье оленей увеличилось только на 16 голов, хотя каждый год приплод составлял 30–40 оленят. Но почти весь молодняк погибал в первые месяцы, и причиной этого были волки и болезни, к борьбе с которыми окинцы оказались абсолютно неподготовленными. И, прежде всего, сказывалось отсутствие в сознании людей отношения к оленям как к домашним животным, требующим ничуть не меньшего ухода, чем другой скот. Постоянно кочевать с оленями, как это было в традиционном хозяйстве сойотов и в колхозный период 40–50-х годов, оказалось непривычным и трудным, тем более, что олени пастбища находятся сравнительно далеко от мест выпаса другого скота. Не было понимания необходимости приручения животных к хозяину и зимнику (да и навыки приручения оказались уже утраченными). Оленей надолго оставляли одних, они разбредались и становились легкой добычей хищников.

Здесь уместно привести наблюдение Г.Е.Грумм-Гржимайло по уходу за молодняком у тувинцев-тоджинцев: «Наконец, некоторого ухода требует и молодое поколение оленей, которое почти в течение двух месяцев держится при юртах, под особыми, устанавливаемыми для них, навесами из ветвей лиственницы» [Грумм-Гржимайло 1929]. С уверенностью можно сказать, что ничем подобным в 90-х годах окинцы себя не утруждали.

Показательно, что такое положение длилось пять лет, несмотря на то, что и администрация, и сами жители, особенно сойоты, понимали важность восстановления оленеводства для дальнейшего развития района. Ситуация показывает, что традиция вбирала в себя не только навыки содержания скота (в данном случае строительство для оленей изгородей, создание дымокуров и т.п.), но прежде всего само отношение к животным. Ибо в случае гибели молодняка среди КРС или овец каждый скотовод сразу же предпринял бы все усилия для спасения стада или отары.

В 1997 г. оленей отдали в личную собственность Даши Доржиевичу Дамдаеву, создавшему к этому времени со своей семьей (женой и тремя сыновьями) крепкое крестьянское хозяйство. По национальности Даши Доржиевич — сойот из рода Онхот, в 1999 г. ему исполнилось 47 лет. Свое хозяйство он организовал в 1993 г., держит 50 голов КРС (сарлыки, хайнаки, монголка) и табун лошадей. Зимник расположен в долине р.Тисын-гол, в местности Нойто. Взять оленей предложила администрация района, и он решил попробовать расширить хозяйство за счет новой отрасли.

«Оленей взял 76 голов, а сейчас снова только 60 осталось — рассказывает Даши Доржиевич — в первый же год приплод был 20 оленят, но зимой 10 из них задрали волки, а затем копытная болезнь началась, нехоробактериоз. Опять погибли молодняк и несколько маток. Как лечить, не знаем, лекарств нет. Тогда взял книгу Помишина и Атурова «Оленеводство в Бурятии: проблемы и пути развития», начал осваивать, там все подробно написано. Лекарство достал, в апреле прививку сделали. В это лето изгороди построили, навесы, на летнике дымокуры устраивали. Олени уже к нам привыкли, зимой прямо к дому подходят. Сейчас олени на летнике пока, сыновья пасут. На ночь обязательно к избушке пригоняют, в изгородь ставят, а ездовых привязывают. Сейчас у нас 35 маток, 4 быка, 12 ездовых и молодняк. Но ружья нужны, волков много, в основном они ночью нападают, днем более или менее безопасно. На охоту один раз ездили, но недалеко, с одной ночевкой. На оленях хорошо охотиться, по самым крутым склонам идет, да и о корме заботиться не надо, в горах для оленя он есть. Седло конское использовали, но оно тяжело для оленя. В Сороках видел облегченное седло, специально для оленя, теперь можно и самому сделать. Палку для езды, хорьбо называется, тоже видел и в книге, и в Сороках, тоже сделаю. Когда дело пошло, многие стали оленями интересоваться, но много держать не хотят, только для охоты использовать. Для охоты пять-шесть оленей для одного человека нужно».

Из полевых записей 1999 г. (октябрь, зимник Нойто)

Однако в 2000 г. осенью в стаде у Дамбаева осталось 12 оленей, и стало ясно, что идея восстановления этой отрасли хозяйства снова находится под угрозой срыва. Тогда администрация опять передает несчастных животных в Сойотский сомон семье Баира Владимировича Шараяева. В этой работе он надеется на помощь отца и брата, рассчитывает закупить еще оленей в Тофаларии, получив под это ссуду от государства. Но завершатся ли его планы успехом, покажет только будущее.

Вот так, по литературе, с большим трудом и постоянными срывами восстанавливается в Оке оленеводство, а живой опыт исчез с уходом поколения, которое обладало веками выработанными навыками. Однако сегодня еще живы несколько стариков, которые в молодости занимались оленями, и их знания еще можно передать новому поколению, что, безусловно, поможет восстановлению этой отрасли хозяйства. Но к их советам мало прислушиваются, не осознавая уже, что олени — особые животные, требующие совершенно иного содержания, чем другой домашний скот, что обращение с ними требует серьезных навыков.

Наиболее подробные сведения об оленеводстве Окинського аймака относятся к концу 20-х годов XX в. Б.Э.Пери, П.Г.Полтора́днєв, Е.Нефедьев и Е.Гергесов, К.А.Казанцев провели всестороннее обследование оленеводческого хозяйства сойотов. Достаточно полно об этом было сказано при рассмотрении исследований Б.Э.Петри. Однако их данные относятся к наиболее трудному историческому периоду начала коллективизации, которому предшествовали революция и гражданская война, вызвавшие глубокий упадок в хозяйственной жизни всей страны. Недаром в данных работах фигурирует «группа беженцев», образовавшаяся в результате разорения оленеводческих хозяйств. И, тем не менее, общее состояние оленеводства в те годы, конечно, с некоторыми поправками на конкретную историческую ситуацию, в целом можно охарактеризовать как традиционное, относящееся к культуре сойотов второй половины XIX — начала XX в.

Б.Э.Петри, а за ним и остальные выделяют среди сойотов Окинського аймака (тогда хошуна), по специфике хозяйственной деятельности, три группы населения: оленеводов, группу, переходящую от оленеводства к скотоводству, и чистых скотоводов. Образование переходной группы и скотоводческой все исследователи единодушно связывают с влиянием бурятской культуры, постепенно вытеснявшей оленеводство на периферию хозяйственного освоения края. Но следует помнить, что это только один из путей внедрения скотоводства в традиционную культуру сойотов, так как скотоводство было исконным видом хозяйственной деятельности для части автохтонного населения восточносибирского региона на протяжении многих веков.

Итак, хозяйство оленеводов в этот период с полным основанием характеризуется исследователями как малооленнее. Это специфика саянского оленеводства, как впрочем, и эвенкийского, так как оленей разводили, главным образом, для использования их как транспортных животных (под седло и под вьюк). Олень позволял сойотам, как и их предкам, осваивать огромные охотничьи угодья высокогорной тайги, давал возможность кочевать в этом ландшафте, переносил на себе весь домашний скarb.

В 1926 г. в 8 хозяйствах насчитывалось всего 63 оленя, и только одно из них было по-настоящему крепким, имеющим 43 животных. Еще одно хозяйство обладало 14 оленями, а остальные имели по 4 оленя, т.е. находились на грани полного разорения. В переходной группе на одно хозяйство приходилось 2–3 оленя (всего 32 оленя), а в скотоводческой на 35 хозяйств имелось 29 оленей. Всего в этом году в Окинском крае имелось 125 оленей. Однако «года 3–4 тому назад, по словам сойотов, оленей в группе (переходной — Л.П.) было больше; тогда каждое хозяйство имело оленей, но за эти годы олени особенно уменьшились, главным образом от волков, частично от болезней и других причин» [Полтораднев, 1929, с. 129].

Так, в 1924 г. оленей в районе насчитывалось 298 голов, т.е. в среднем каждое хозяйство имело в 2,5 раза больше оленей. Но в реальности большая часть этих оленей находилась в оленеводческих хозяйствах, которые имели от 25 до 40 голов, о чем свидетельствует опрос старшего поколения окинцев. Именно это количество животных обеспечивало нормальную жизнь семьи, что подтверждают и исследователи первой трети XX в. Анализ состава стада, насчитывающего 43 оленя, показывает, что в нем находилось 6 взрослых быков, 15 важенков (маток), 8 молодых оленей и 14 телят. «Значение оленя в жизни охотников-сойотов (имеется в виду оленеводческая группа — Л.П.) очень велико; он доставлял им молоко, частично мясо, меха для одежды, постели и других предметов обихода, но, главное, он был единственным вьючным и верховым животным, обслуживающим при перекочевках и особенно при промысле» [Полтораднев, 1929, сс.127, 131]. Однако, по рассказам стариков, в конце XIX — начале XX в. хозяйства с таким количеством оленей считались середнячками, которые составляли приблизительно 60% среди оленеводческих хозяйств Оки. Но существовали богатые хозяйства, в которых было до 100 голов оленей, их доля составляла от 7% до 10%, остальные хозяйства считались беднячками и имели от 10 до 20 голов. Еще в начале 20-х годов Гомбой Улукшонов держал до 100 оленей, большую часть которых (60 голов) он сдал в колхоз. [ПМА, АМАЭ, ф.К-1, оп.2, № 1535, л.5]. Кстати, эти олени не отражены в опубликованных материалах. Интересно отметить, что в преданиях окин-

ских сойотов сохранились сведения о самом богатом оленеведе 70-80-х годов XIX в. Огзоне из рода Хаас, стадо которого доходило до 500 голов, хотя, возможно, его размер и преувеличен.

Исследователи 20-х годов подчеркивают, что уменьшение поголовья оленей напрямую связано с «неблагоприятными экономическими факторами 1917–1926 гг.», что противоречит их собственным выводам о закономерной гибели оленеводческих хозяйств под давлением постоянно развивающегося скотоводства. Кстати, П.Г.Полтораднев сам отмечает, что оленеводство следует восстанавливать, так как необходимо использовать «те огромные горные районы с моховищами, которые без оленя будут лежать мертвым капиталом, пугая путника своей неприветливостью и безжизненностью» [Полтораднев, 1929, с.99].

Таким образом, можно констатировать, что то плачевное состояние оленеводства, которое застали в 1926–29-х годах исследователи в Окинском крае, ни в коей мере не является следствием естественного развития как хозяйства, так и культуры сойотов-оленеводов, а вызвано внешними обстоятельствами, связанными с общей политической и экономической ситуацией в стране. Здесь уместно вспомнить, что в 1917–20 гг. 10 оленеводческих семей со стадами переселились в Монголию, в район оз. Хубсугул. Семь из них бежали от революции, и это, конечно, были не бедняцкие хозяйства, что также несколько подорвало состояние оленеводства в Окинском крае. В целом, то время удивительно напоминает наши дни, когда, для того, чтобы выжить, окинцы за 3–4 года забили несколько тысяч голов скота, и общее состояние хозяйства края резко понизилось.

Подтверждением этому служит достаточно быстрое восстановление поголовья оленей: в 1938 г. колхозное стадо насчитывало уже 365 голов, а в 1948 г. (т.е. после войны) — 380. Это, безусловно, стало возможным благодаря уникальным природным особенностям Окинского края, включающим в себя и ягельные тундры, и альпийские луга, и степи, что на протяжении многих веков позволяло существовать здесь двум хозяйственно-культурным типам и постоянно сохраняло очаг южно-самодийской оленеводческой культуры.

3. СПОСОБЫ И ФОРМЫ ВЕДЕНИЯ ХОЗЯЙСТВА

Одной из наиболее важных особенностей Окинского аймака является полное сохранение традиционного для экстенсивного скотоводства способа содержания скота. Экологическая чистота края, обусловленная отсутствием промышленности и земледелия, позволили существовать здесь классическому типу экстенсивного скотоводства даже на пороге III тысячелетия. Несмотря на серьезные изменения, произошедшие в XX в.

в структуре стада, в принципах его формирования (что было связано с возникновением колхозов), методы выпаса и ухода за животными, которые были выработаны в Восточных Саянах на протяжении многих веков, не изменились.

Итак, с возникновением колхозов и до конца 80-х годов стада КРС формировались по возрастному принципу, который определялся основными задачами, поставленными перед скотоводческой отраслью хозяйства: максимальный выход мясной продукции для населения страны. В соответствии с этим, существовало два типа гуртов: подсосный и откормочный. Подсосный включал в себя маток, быков-производителей и телят до 1 года. В среднем в гурте находилось 100–120 коров, 8–10 быков и от 50 до 100 телят. В год молодых бычков отделяли, отбирали из них будущих производителей, остальных кастрировали и формировали откормочный гурт, который через 2,5–3 года сдавали на мясо. Количество животных в таком гурте было от 200 до 300 голов. Когда телки достигали 3,5-летнего возраста, из них составляли новый подсосный гурт и пасли его 10–11 лет, после чего также отправляли на бойню, так как коровы были уже старыми и переставали телиться.

Таков был механизм формирования стад КРС. Он, естественно, не имел ничего общего с традиционным, при котором животные разных возрастов содержались вместе. Именно тогда существовала необходимость различать животных по половозрастному признаку и масти, и была разработана четкая определительная система. Наиболее подробно она разработана для сарлыков, которые были традиционным видом в скотоводческом хозяйстве Окинского края.

О Федоре Сындеевиче Сонопове говорят как об одном из лучших пастухов района. Ему 47 лет. Работать начал с 12 лет, сначала пас коз, затем овец, а с 17 лет — уже сарлыков. Сейчас у него подсосный гурт, 178 голов. Скот на летнике, смотрит за ним жена с детьми, а Федор Сындеевич приехал на сенокос. Разговаривать с ним легко, с удовольствием говорит обо всем, что связано с сарлыками.

«Все животные до года называются тугал, от года до 2 лет — буруу (до этого возраста различия по полу в названиях нет); телка от 2 до 3 лет — эмэ хашараг, кастрированный бычок от 2 до 3 лет — эрэ хашараг, корова от 3 до 4 лет — гунжан, после 4 лет — Үнеэн, бык от 3 до 4 лет — гунан, бык производитель — буха, кастрированный бык — шар».

Из полевых записей 1987 г. (пос. Сорог)

Также необычайно подробно были разработаны в традиционной культуре окинцев различия сарлыков по масти.

Существует семь основных мастей: белый — сагаан, черно-бурый — халтар, белый с черными пятнами — боро, черный с бурыми пятнами — хара эхэн, серебристо-серый (синий) — сэнхир, темно-синий — хүүхэ, бурый — ухаа. Записано от Доржи Долбахеевича Дамбаева (1932 г.р., бурят, род Тэртэ)

Из полевого дневника 1987 г. (пос. Сорог)

Вообще, нужно отметить, что наличие подробно и тщательно разрабатанной системы терминологии для различения животных по половозрастному признаку и масти является надежным признаком, свидетельствующим о чрезвычайной древности существования в культуре народов Оки экстенсивного скотоводства с совместным содержанием животных разных возрастов. Хорошо известно, что такие классификационные системы зафиксированы в языках скотоводческих культур во всех регионах мира и являются «маркером», позволяющим безошибочно говорить об общности их типологической принадлежности к одному хозяйственно-культурному типу и одному и тому же (или близкому) стадиальному уровню: раннему периоду номадизма, имеющего абсолютно единые характеристики во всех регионах Земли.

В овцеводстве существовал тот же принцип разделения животных на производителей и предназначенных для забоя. Отары насчитывали до 250–300 овец и состояли или из маток, баранов и ягнят, или кастрированных молодых баранов.

Несколько отличалось в 80-х годах формирование табунов. Связано это было с тем, что коневодство в эти года отошло на второй план, приоритетным направлением стало разведение КРС. Все табуны были смешанными, и только в колхозе «Улан-Ока» молодняк был выделен в отдельный табун. Табуны (адуун) состояли из 5–6 косяков (азаргын адуун), каждый из которых включал жеребца, 15–20 кобыл и 8–10 жеребят, так что общее число животных достигало 250–300 голов. Лошади в Окинском районе до последних лет являлись основным видом транспорта, но разводили их также для сдачи на мясо. Следует отметить, что система половозрастных различий лошадей разработана значительно менее подробно, чем, например, сарлыков, но масти отличаются широким терминологическим спектром.

Доржи Долбахеевич Дамбаев (1932 г.р. бурят, род Тэртэ) говорит, что до года все животные называются — унаган, до 2 лет — дааган и до 3 лет — гунан, после 3 лет жеребец — азарга, а кобыла — гунжан. Масти лошадей: гнедой — хээр, светло-гнедой — халтар, пегий — алаг, черный — хара, белый — сагаан, желтый (каурый) — шарга, красный (темно каурый) — ээрдэ, ягреневый — сабидар, серый — борлы, рыжий — ээргэ, рыжий круп, белые хвост и грива —

сабидар, белое пятно на лбу — юбуут, белые ноги — табгай сагаан, негость на лопатках — соохор. Лошадь (независимо жеребца или кобылу) начинают приручать к седлу с 3–4 лет, а в сани впервые запрягают с 4–6 лет..

Из полевых записей 1988 г. (пос. Усть-Буксоон)

В 80-е годы в аймаке существовала молочная ферма, в стаде которой было 96 коров: 54 хайнака, 18 монголки и 26 симментальской породы, но в начале 90-х хайнаки и симментальская были уничтожены. Первые — по причине старого возраста особей, вторые — из-за полного несоответствия характеру экстенсивного скотоводства.

Одной из особенностей высокогорного скотоводства Окинского края является наличие четырехразового кочевания. В мае начинается перекочевка с зимника (*убын-зон*) на весенние пастбища (*хабарза*). В начале июля перекечывают на летник (*зухолон*) и в середине сентября переходят со скотом на осеннее пастбище (*намарзан*), а в конце ноября возвращаются на зимник. Эта система кочевания отмечена многими чертами равнинного скотоводства, характерного для степей Бурятии, но имеет и свою специфику, связанную с вертикальным подъемом во время перекочетов. Объясняется это, с одной стороны, рельефными особенностями Окинского края, расположенного на высокогорном плато, где перепад высоты между лесостепными участками и альпийскими лугами не превышает 500 м, с другой — достаточно ограниченными размерами пастбищ, что заставляет часто перегонять скот с места на место.

Однако системы четырехразового кочевания строго не придерживаются, все зависит от погодно-климатических условий, как впрочем, в любых типах кочевого скотоводства. В благоприятные малоснежные зимы скот выпасают на зимних пастбищах до конца весны и перегоняют прямо на летник. Если лето теплое и травы много, то скот держат на летнике до глубокой осени и перегоняют прямо на зимник. Но в трудные годы скотоводам приходится постоянно перегонять скот, выбирая наиболее благоприятные места, вот тогда и бывают задействованы все пастбищные угодья, в которых выделяются участки, на которых скот пасут осенью или весной.

Пастбища в Окинском крае тянутся, главным образом, вдоль рек и охватывают как долины, так и склоны гор. Удалены они друг от друга на незначительные расстояния, переход с зимника на самый отдаленные летники со скотом занимает не более 3-х дней.

Сегодня в 10 часов утра выехали из Усть-Буксоона с Валерием Марзаевым на его летник. Валерий теперь уже мой постоянный проводник в Оке. Познакомились мы с ним в 1988 г., когда в октябре–ноябре были в экспедиции с Володией Дьяченко. Тогда мы

хотели объехать зимники и обратились за помощью к главному зоотехнику колхоза «50-лет Октября» Борису Данхаевичу Цыренову. Со свойственной ему напористостью, он буквально вытащил Валерия из дома и приказал сопровождать нас, нашел в Усть-Буксооне для нас лошадей и отправил в путь. Никто не решился ему возражать, хотя, конечно, мы для всех были обузой. Но очень сильный и решительный характер Бориса Данхаевича и его должность не позволили кому-либо возражать против его распоряжений. Правда, я думаю, что тогда Валерий поехал с нами не без некоторой радости, так как это предоставило ему возможность навестить друзей и знакомых, а, главное, сменить обстановку, т.е. наполнить свою жизнь движением, ощущать его, быть в нем. И даже столь тяжкая обуза, как двое чужих русских, абсолютно не нужны ему спутников, не могло испортить ему удовольствие от неожиданной поездки. В этом году Валерий тоже не пришел в восторг от встречи со мной: впереди был сенокос, самый ответственный период в году, от которого зависит преодоление самого трудного зимнего времени, и мое появление сильно усложняло его жизнь. Но в этот раз он безропотно взял меня с собой на свой летник. Мы двинулись по той же дороге, что и осенью 1988 г. вдоль р. Буксоони-гол. Через час добрались до зимника Лобсона Михайловича Убышеева Бэльчир, сейчас он пустует, хозяева где-то на летнике недалеко от Марзаева. Дорога вполне приличная, но местами тянутся болота и лошади идут медленно. Проехали геологический поселок Буксоон, он в 15 км от Усть-Буксоона. Вид его ужасен, земля изрыта машинами и вездеходами, деревья повалены, кругом валяется какой-то мусор, слышен скрежет мотора и абсолютная безжизненность пространства, совершенно другой мир, здесь даже не слышно птиц. Проехали еще 4 км и, наконец, первая остановка — летник Нухырнуур Владимира Арабдановича Балданова, он табущик. Зимник его, Нарин-хошун («Узкая долина»), недалеко от Усть-Буксоона, но табуны вниз не перегоняют, они круглый год на летниках, травы здесь хорошие. Летник Балданова стоит на высоком бугре, место сухое, внизу течет Буксоони-гол и вдоль него на север уходит широкая долина, обрамленная мягкими очертаниями гор, покрытых лиственным лесом с большими зальсинами лугов. Места топкие, мерзлота не дает воде уходить в землю. С гор и бугров она ручейками стекает в реку, но часть ее остается в углублениях между кочками и лощинах. Издали роскошные зеленые луга и поляны кажутся абсолютно ровными и сухими, но на самом деле оказываются сильно заболоченными, где лошади иногда проваливаются по брюхо. Дорогу все время приходится выбирать, петляя по долине, как заяц. Выручает то, что лошадь сама ищет более сухие места, постоянно нюхая под ногами землю. До

следующего летника 5–6 км. Он называется «Веселый», так как раньше здесь находилась геологическая партия. Видимо, геологи жили весело, отсюда и пошло это название. На летнике сейчас живет Гавриил Содномович Бадаев с женой и тремя детьми, две дочери 9 и 5 лет и сын 7 лет. Бадаеву 30 лет его жене Светлане столько же, работают пастухами в колхозе «50-лет Октября», пасут подсосный гурт сарлыков в 200 голов. Зимник их в Хайгасе, в 12 км от Сорог, но летников там мало и поэтому на лето они переходят на р. Буксоони-гол. После «Веселого» мы перешли Буксоони-гол и по правому берегу двинулись вверх на юг, затем повернули на запад и через перевал Ганджур-Дабан направились к верховьям Гаргана и Хоре. Дорога кончилась, шли по болоту, которое растянулось по всему подъему перевала, лес очень редкий, низкорослые березки, лиственницы и ели. Начался спуск, лес стал гуще, но местами все еще попадались болота. Спускались сумерки. Наконец, показалась Толгота — три рядом стоящие горы (бурят. толгой — голова), напротив которых расположен летник Валерия. Поднялись от речки Толгота на высокий холм, и перед нами предстал крошечный новый домик. Было 8 часов вечера. Вокруг паслось после вечерней дойки 5 коров (это личный скот Марзаевых). Рядом — аккуратная круглая изгородь, в которой на сене лежало три теленка. Залаяли собаки, их у Валерия две, с ними он ходит на охоту. Из дома вышла жена Валерия Алла. Расседлали коней, в кладовку занесли переметные сумы с продуктами и сели пить чай. Дом Марзаевых поражает чистотой. В кухне-пристройке все разложено по местам. Справа от входа — полка с чистой посудой. Рядом, на небольшой полке — сепаратор. Все полки выкрашены светло-голубой краской, под ними — чистые ведра и бак с водой. Напротив — стол, покрытый чистой голубой клеенкой. Слева — железная печь (яндан), около нее в корыте сложены дрова. Напротив входной двери — дверь в комнату. Пол в комнате свежевывкрашенный. В трех углах стоят застеленные чистым бельем кровати, стены у кроватей затянуты ярким ситцем, на двух маленьких окошках — такие же занавески. В четвертом углу — стол, а рядом у стены — сундук. Дом стоит на высоком холме, под которым течет Толгота, но от дома ее не видно, слишком крутой спуск, только слышен шум воды. Напротив, на другом берегу вздымаются вверх три горы — Толгота, слева начинается гряда Нарын-убыр, а между ними уходит на юго-запад долина р. Хоре, по которой также расположены летники.

Из полевого дневника 1991 г. (летник Толгота)

Самым трудным временем для экстенсивного скотоводства является зима. В этот период для выпаса скота используют открытые долины рек, склоны близлежащих холмов и подножия гор с наименьшим количе-

ством снега. Особенно ценны южные беслесые склоны (*убыры*), которые припекает солнце. Эти участки пастбищ стараются сохранить на самый голодный месяц — февраль. Летом же, наоборот, используют болотистые низменности, которые, благодаря вечной мерзлоте поднимаются на большую высоту и где наиболее сочные и питательные травы.

Сарлыки остаются на открытом воздухе круглые сутки даже зимой и достаточно хорошо переносят зимнюю стужу. Более того, эти животные совершенно не приспособлены к содержанию в помещении, и начинают болеть. Их не загоняют в закрытые и утепленные хотоны даже в холодные зимние ночи. В традиционном хозяйстве для них строили специальные навесы (*дал*), представляющие собой три стены с крышей, где стадо находилось только во время очень сильных ночных морозов. Сейчас на ночь сарлыков обычно загоняют в изгородь, построенную у дома, чтобы уберечь стадо от волков, так как сами сарлыки к дому не приходят, а разбредаются по округе. Сеном подкармливают только молодых телят, а взрослых животных держат исключительно на подножном корме. Однако, несмотря на такую выносливость, выпас сарлыков в зимнее время доставляет много трудностей. Дело в том, что эти животные не копытят снег, чтобы добраться до корма, а роют снег носом. Поэтому глубокий снег или наст сразу ставят под угрозу гибели все поголовье. Предельная глубина снега для сарлыков 6–7 см. и в особенно снежные зимы сарлыков через перевал перегоняют в Тункинский район, к селу Монды, где снега обычно бывает мало.

Не менее трудным временем является весна: в марте начинается отел, и только что родившиеся телята могут стать слишком легкой добычей хищников. Заготовленный летом корм уже заканчивается, животные истощены, а трава только-только появляется из-под земли. Все внимание скотоводов в это время обращено на молодняк, и главная цель — уберечь его от гибели. При перекочевке на летник в дождливую погоду, когда дороги и тропы покрывает грязь, слабых телят перевозят на лошадях в переметных сумках (*ута*), а иногда берут на руки.

Монгольскую породу КРС и овец, наоборот, зимой на ночь обязательно загоняют в хотоны, где оставляют в сильные морозы и днем, но делается это крайне редко, так как даже на кратковременное стойловое содержание скота не хватает сена. Но телят зимой большую часть времени все же держат в хотонах, подкармливая сеном и комбикормом, запаренными горячей молочной сывороткой.

Лошади пасутся на открытом воздухе даже зимой круглые сутки, их не загоняют на ночь в изгородь, а просто пригоняют к дому, да и то не всегда, только в том случае, когда табун разбредается или уходит далеко. Подкормку производят очень редко, так как завозить в Окинский аймак овес очень дорого, а все сено уходит на КРС.

Сегодня, 22 июня, отправились с Валерием Марзаевым в местность Монгол-Жалга, где расположены одни из лучших летних пастбищ, это уже настоящие альпийские луга. Хотелось посмотреть табуны лошадей и поговорить с табуниками. Это ровная долина, со всех сторон окруженная невысокими горами. По долине разбросано пять небольших озер, называются они Толгота-нуур. На берегу одного из них пасся косяк лошадей. Нам повезло, табуник Андрей Жамсаевич Жамбалов был рядом. Он работает в колхозе «Улан-Ока», который расположен вниз по течению Оки. В тех местах летников мало и скот пригоняют сюда, в верховья Дибби, Буксоони-гола, Хоре. В табуне Жамбалова 8 косяков, т.е. 400 голов лошадей. В этом косяке 1 жеребец, 13 кобылиц и 26 жеребят разного возраста. Работа табуника, пожалуй, самая трудная. Табуны часто оставляют в горах на летних пастбищах весь год. Снега здесь обычно меньше, а морозы, которые выгоняют другой скот вниз, лошади переносят хорошо. Поэтому табуники и в зимний период живут на летниках и остаются на них одни, так как семьи спускаются вниз, детям надо в школу, да и женщины предпочитают зимой жить в теплых домах. У Жамбалова жена работает в магазине, так что пока он вообще пасет лошадей один, а это очень трудно. Конечно, иногда он оставляет табуны без присмотра и спускается вниз, но это только небольшие перерывы в течение долгой изнурительной зимы, да еще при общей нищете, а в последнее время и без самых необходимых продуктов, с которыми в этом году в районе напряженное положение. Кстати, в эту зиму и многие гурты сарлыков оставались на летниках, сильных морозов не было и снега выпало мало.

Из полевого дневника 1991 г. (летник Монгол-Жилга)

На летниках содержание скота значительно упрощается. Сарлыки пасутся сами по себе, и пастухи следят только за тем, чтобы гурт не ушел далеко; остальной скот и овец на ночь загоняют в изгородь, но и то не всегда, так как летом опасность нападения волков значительно меньше. Лето — любимое время скотоводов: практически не надо беспокоиться о выпасе животных, дети приезжают из интернатов, и вся семья собирается вместе. Единственной заботой летом является заготовка кормов на зиму, поэтому основное внимание сосредотачивается на сенокосе и уборке зеленых кормов.



Не менее трудным было и содержание оленей, основной отрасли хозяйства сойотов. Здесь важно отметить, что предки сойотов и сами

сойоты занимались не только оленеводством, но и скотоводством, но именно оленеводство являлось характерным признаком их этнической культуры, особенно для окружающего их кочевого мира. Поэтому в памяти народа сегодня сохраняется твердое убеждение, что сойоты всегда были только оленеводами и скотоводством стали заниматься довольно поздно, под влиянием бурятской культуры. Как было показано ранее, это далеко не так, но здесь важно подчеркнуть, что оленеводством, действительно, занимались только сойоты, а буряты никогда и не пытались осваивать эту отрасль хозяйства. Поэтому, естественно, и на современном этапе сведения о традиционном содержании оленей можно получить только от старшего поколения сойотов, заставших оленеводство на последнем этапе его существования.

Владимир Сындеевич Сонопов (сойот, род Хаас) начал пасти оленей в начале 40-х годов, когда ему было 14 лет. Тогда в колхозе «Коминтерн» Сойотского сельского совета было около 400 голов. Пасли это стадо 4 человека: Сандык Гамбоевич Улукшионов с женой, сойоты также из рода Хаас, еще один старик и Владимир Сындеевич. С оленями кочевали круглый год. Зимой пасли в густой тайге, места выпаса меняли через 2–3 недели, откочевывая на 10–15 км. В районе много ягельных мест — в верховьях Оки, по рр. Тустук, Буксоони-гол, Онот, Сэнсы-гол. Владимир Сындеевич рассказывает: «Утром оленей отпускали пастись, после обеда ехали на ездовых оленях и собирали стадо, пригоняли его на стоянку и на ночь загоняли в изгородь. В кормушку обязательно соль клали, соль олень каждый день лижет. Весной и осенью олени далеко ходят, это самое трудное время для пастуха. Весной олень на запах травы идет, в апреле на убывах трава молодая появляется (Үндэһэн), в мае березки щиплет. Как только березки листом наполнятся, мошка появляется, так надо на летники уходить. Осенью олень на грибы идет, очень грибы любит, запах за километр чувствует. Осенью даже самка к олененку может не прийти, все за грибами ходит».

Летом уходили в гольцы, где растет ягель (сагаан хубхэ), места меняли через 1–1,5 месяца. Шалаши (урса) или палатку ставили в кедраче, рядом строили загон для оленей. Утром, часа в 4 оленей выгоняли пастись, пока нет мошкары, они уходили на 2–3 км, но ближе к полудню пригоняли их к стоянке, где ставили дымокуры (унай). Когда олени привыкали к лагерю, они часто сами приходили к дымокуру. У дымокура обязательно соль клали, иначе олени могли уйти к гольцам, к снегу. Для дымокура собирали сухой хворост, разжигали и, когда он вспыхивал, закрывали сверху мокрым мхом. Дым шел почти всю ночь и олени, обычно, ходили вокруг дымокура.

Из полевых записей 1988 г. (пос. Орлик)

Полевые материалы, собранные в конце 80-х годов, хорошо подтверждаются сведениями первой четверти XX в. «Сойоты (оленоводы — Л.П.) кочуют от 4-х до 10-ти раз в год в зависимости от состояния кормов. Этот кочевой образ ведения хозяйства накладывает отпечаток на весь быт сойотов» — пишут Нефедьев и Гергесов, наблюдая оленовод в 1928 г. Иначе обстояло дело в хозяйствах смешанного типа (промежуточных, по определению исследователей 20-х годов), в которых имелись и олени, и другой скот. В этих хозяйствах «отец-старик, или работник целое лето пасет оленей в гольцах, а хозяин с семьей живет в местах удобных для остального скота — коров, лошадей. Раньше были такие случаи, когда сойот, имеющий двух жен, держал одну с оленями, а другую с коровами, овцами, лошадьми, сам же жил, переезжая с одного хозяйства к другому» [Полтораднев 1929, с.95]. Но это в богатых хозяйствах, где оленей было много, чаще же сойоты, занимающиеся скотоводством, держали 5–6 оленей, используя их только на охоте. Для охоты иногда оленей держали и богатые буряты. В этом случае и те, и другие отдавали своих оленей на выпас в чисто оленоводческие хозяйства и забирали их только на охотничий сезон. Полтораднев сообщает, что иногда несколько хозяйств с небольшим количеством оленей совместно нанимали пастуха, который пас всех оленей. Такой случай он наблюдал на р. Бурэн-гол, где поблизости не было чисто оленоводческих хозяйств. «Условия пастбы таковы: пастух получает с каждой головы до трех и более рублей в лето, и часто еще дополнительно дают масло, кожу и др. Иногда он выговаривает вместо денег по 3 белки за оленя. Кроме того, он пользуется молоком оленя за все время пастбы. По договору пастухи никогда не отвечают за погибших оленей от независящих от них причин — зверя, болезней и т.д. Приплод всегда идет хозяину оленя, а пастух при этом получает подарки, что-нибудь из одежды — штаны, сапоги (*гутул*) и т.п.» [Там же]

Необычайно важными являются собранные Полторадневным материалы об использовании оленя в традиционном хозяйстве сойотов и тех изменениях, которые наблюдались в нем уже в 20-х годах. «Раньше ездить на самцах на охоту начинали с 4–5 лет, самку под полный выюк пускали с 3-х лет. Приручать к работе начинали самку с 2 лет, а самца с 3-х лет, но теперь, при недостатке их, сроки эти сокращены и при промысле стараются использовать каждого оленя. Работает здешний олень в течение 12–15 лет. Старых оленей откармливают и колют» [Полтораднев 1929, с.99]. По его мнению, возможно, постоянное использование в работе слишком молодых оленей привело к общему уменьшению роста животных по сравнению с тофаларским оленем.

В настоящее время сойоты старшего поколения хорошо помнят верховое и вьючное снаряжение оленей. Оленья сбруя состояла из уздечки

(сойот. *нокто*; бурят. *хазар*), от которой шел повод (*жолоо*), верхового (*унаха эмэл*) и вьючного (*янгарсак*) седел. Верховое седло делали из кедра, по конструкции оно было таким же, как для коня, но меньше и значительно легче. Седло состояло из двух лук (*бүргэ*) и двух полок (*бүргэ хабтаһан*), все детали скреплялись при помощи кожаных ремешков, продетых в специальные отверстия. Стремена были деревянными. Кладли седло на лопатки животного, крепилось оно при помощи подхвостного, нагрудного ремней и подпруги (*олом*), сплетенной из шерсти сарлыка. Подушку на седло (*оломцо*) шили из шкуры кабарги или молодого оленя. Чепрак делался двойным: снизу из шкуры жеребенка или кабарги, сверху из войлока. Названия всех деталей верховой упряжи оленя полностью совпадают с названиями конской, что в целом характерно для культуры оленеводов Восточных Саян (тофаларов и тувинцев-тоджинцев). Вьючное седло было проще и состояло из двух полок и двух лук в виде полуовальной дуги, сделанных из толстых корней березы. Существовали специальные седла для перевозки люльки с ребенком. Луки такого седла представляли собой две перекрещенные плашки, на которых крепилась колыбель.

В 20-х годах Полтораднев записал названия оленей по половозрастным градациям, что в настоящее время старики помнят уже не очень отчетливо. « По полу и возрасту оленей существуют следующие подразделения с соответствующими названиями.

Производитель жеребец — *Азарга* или *Ытыр*
кладеный бык — *Зари-Шар*
матка *Эмэ Саган Хуыр*

молодняк

по 4 году *Шудлэн Дунжин*

« 3 году *Мухуыр Гунжин*

« 2 году *Даспун Буру*

« 1 году *Ядзаган Тугул*»

[Полтораднев 1929, с.98]

Ездили верхом только на кастрированных быках (*зари*), садились на оленя с пня или кочки, при езде использовали палку (*хорьбо*). Управляли животным при помощи недоуздка только одним поводом, идущим с левой стороны. На крутых каменистых склонах с оленя слезали и шли пешком, так как на твердой почве при большой нагрузке копыта у оленя трескаются и расщепляются. С 5-6 лет дети ездили верхом уже самостоятельно.

Итак, традиция экстенсивного кочевого скотоводства прочно удерживалась в Окинском аймаке до середины XX в., сохраняется она и сейчас, что сильно отличает его от других районов Бурятии, где традиционная отрасль скотоводческого хозяйства претерпела сильные изменения. Оленеводство, хотя и имело 30-летний перерыв, с трудом, но восстанавливается сегодня. Поэтому одним из самых важных вопросов, стоящих перед коренными жителями Оки, является выбор принципа организации форм хозяйственной деятельности.

Разрушение социалистической организации сельского хозяйства поставило крестьянство в очень сложные условия, обусловленные общей нестабильностью экономики, высоким налогообложением, разорванностью экономических связей, отсутствием четких законов и механизмов их действия. В 1999 г. в Окинском аймаке существовало 162 предприятия различных форм собственности. Доля предприятий государственной собственности составляла только 2%, муниципальной — 9%, общественной — 5% и частной — 86%. Наибольший удельный вес — 65% — составляли крестьянские хозяйства и 21% — частная торговля. Таким образом, значительная доля частного сектора была сосредоточена в сельском хозяйстве района [Отдел статистики при Администрации Окинского аймака. Экономическое положение района на 01 июля 1999 г.]. Естественно, что люди, занимающиеся самым трудоемким и самым жизненно важным для всего общества видом деятельности, а именно сельским хозяйством, должны иметь полное право выбора наиболее приемлемых для них и рентабельных в данном регионе форм его организации. Насильственное разрушение старой, но еще действующей системы без целенаправленного строительства основы для организации новых форм хозяйствования, неизбежно привело его к дестабилизации. Особенно остро проблема организации новых форм хозяйства стоит сегодня в экстенсивном скотоводстве Окинского края.

Сегодня в аймаке 111 крестьянских хозяйств, 1211 личных и один колхоз «Туая», в котором работает 56 человек. Общее количество скота за годы реформ, как было показано выше, сократилось: КРС — на 1/3, овец — на 2/3. Общее количество скота в различных типах хозяйств выглядит следующим образом:

В среднем в одном крестьянском хозяйстве содержится: 20 голов КРС, 7–8 овец, 6–7 лошадей. Однако усредненные данные не дают полного представления об экономическом благополучии населения в целом. Более детальный анализ показывает, что 40% крестьянских хозяйств имеют от 10 до 20 голов КРС, 30% — от 20 до 30 голов КРС, 15% — от 30 до 40 голов, 9% — от 40 до 70 голов и 6% — до 10 голов. Количество овец во всех хозяйствах очень незначительно и не превышает 20 голов. Наибольшее число лошадей в фермерском хозяйстве —

Виды скота	Крестьянские хозяйства	Индивидуальные хозяйства	Колхоз «Туая»
крупный рогатый скот	4 051	6 366	1 246
в том числе: коровы	1 158	2 204	674
овцы и козы	1 390	1 385	
лошади	979	1 310	180

Таблица составлена отчету «Итоги социально-экономического развития Окинского района за 2000 г.»

около 20, т.е. 1 косяк. Представляется очень важным сравнить современные крестьянские хозяйства с традиционными скотоводческими хозяйствами Окинского края, материал по которым был собран среди людей старшего поколения в ходе этнографических экспедиций.

В начале XX в. до коллективизации индивидуальное хозяйство также не было очень крупным. По воспоминания старшего поколения окинцев, в середняцком хозяйстве, а именно оно являлось опорой экономики края, имелось от 15 до 30 голов КРС (напомним, что держали, главным образом, сарлыков), 20–30 овец и коз, 3–4 лошади. В богатых хозяйствах — 70–80 голов КРС, до 100 овец, табун лошадей (20–25 голов). Было и несколько очень богатых хозяйств, в которых насчитывалось до 200 голов КРС, до 150–200 овец, 3–4 табуна лошадей. К бедным относились те хозяйства, в которых было до 10 голов КРС, 5–10 овец и коз, 1–2 лошади. Имелись в Оке и батраки, но их было сравнительно мало, около 50 человек. Всего в Окинском крае в начале XX в. существовало немногим более 400 хозяйств.

Интересно, что в «Кратком описании Окинского края», составленным Горбовым в 1930 г. по материалам экспедиций 20-х годов, видимо, для Буркомсевера, имеется следующая запись: «Комиссия под председательством Нефедьева установила принцип определения социального состава населения по количеству скота: до 25 голов всего скота — бедняк; от 25 до 75 — середняк; от 75 до 100 — зажиточный и свыше 100 — кулак». Там же сообщаются данные о процентном соотношении этих групп населения: бедняков — 154 хозяйства или 35%; середняков — 280 хозяйств или 59,6%; кулаков — 22 хозяйства или 5%. И далее следует приписка «Проверка проведена местными партийными и Советскими органами в мае 1930 г.» [НАРБ, ф. 247, оп.1, д.105, лл. 17, 19].

На современном этапе большинство крестьянских хозяйств можно отнести к категории крепких середняцких хозяйств начала XX в. И это не случайно, так как именно такое количество скота обеспечивает эко-

номическую стабильность семьи в кочевом скотоводстве. Однако в современных условиях они постоянно нуждаются в государственных дотациях, которые поступают из бюджета как района, так и республики. Но крестьянские хозяйства в Оке составляют сегодня только 1/10 часть всех хозяйств края, остальные 9/10 — это личные хозяйства, в которых имеется 3–7 голов КРС, 5–10 овец, 2–3 козы, редко 1–2 свиньи. Таким образом, основную часть населения аймака, с точки зрения традиционного хозяйства и даже партийных органов 20–30-х годов, составляют бедняки. Это в основном сельская интеллигенция, т.е. люди, занятые в администрации района и сфере обслуживания, учителя, врачи и т.д. Все они как государственные служащие, конечно, получают зарплату, но на сегодняшнем этапе нашей истории она соответствует лишь уровню физического выживания и не определяет экономическую стабильность семьи. Их же личное хозяйство лишь помогает поддерживать жизнь, но не обеспечивает материального благополучия.

Пропорциональное соотношение общего количества скота в крестьянских и индивидуальных хозяйствах населения Окинського аймака выглядит следующим образом: 38,5% всего поголовья скота принадлежит 111 крестьянским хозяйствам и 61,5% находится в личных хозяйствах населения, которых в районе насчитывается 1211 [Итоги социально-экономического развития Окинського района за 2000 год и прогноз на 2001 год.]. Однако общее количество населения в крестьянских хозяйствах, т.е. людей, занятых в основной сфере производства, составляет 12,8%. Напомним, что в Советском Союзе в начале 80-х годов крестьянство составляло 47%, а в Америке — 17%. Но этот процент соотносился с населением всей страны, причем страны промышленной. Окинський же аймак — район чисто сельскохозяйственный и другим, в силу природно-географических условий, он стать не может. Поэтому занятость в основной сфере хозяйственной деятельности 12% населения представляет собой серьезную угрозу социальной стабильности края в самом ближайшем будущем.

Уже в 1998 г. в районе было зарегистрировано 702 безработных (14,8%), что превышало общее число людей, непосредственно занятых в сельском хозяйстве. Здесь следует повторить, что экстенсивное кочевое скотоводство не требует большого количества рабочих рук, поэтому и до «перестройки» процент людей, занятых в производящей сфере хозяйства, в Оке не был высоким и составлял не более 21%. Но тогда государство поддерживало развитие всей социальной инфраструктуры, что обеспечивало в Окинском аймаке занятость основной массы местного населения и практически полное отсутствие эмиграции. Сегодня эта поддержка сведена к минимуму, что, как мы видим, создало крайне сложное положение в районе.

Но дело не только в экономическом обнищании населения, более трагичным оказывается бурно развивающийся процесс отторжения людей от земли, процесс уничтожения крестьянства. Современные крестьянские хозяйства возникли в Оке на основе раздела колхозной собственности, и сегодня ожидать образования новых не приходится: для этого в районе нет экономической базы, разве что поделить имущество колхоза «Туая». Но это единственное крупное хозяйство, и его существование дает надежду на развитие многоукладной системы экономики, что и обеспечивает ее стабильность. Поэтому сохранение этого колхоза необычайно важно для развития района. В то же время, дальнейшее развитие современных «экономических реформ», ведущее за собой общий спад экономики страны, неизменно приведет к разорению личных хозяйств окинцев, которые сегодня еще удерживают большую часть населения на земле, и выбросит людей в социальный хаос.

За последние 80 лет скотоводы Оки, как и крестьянство всей страны, испытали на себе действие различных экспериментов в области организации сельского хозяйства и вынесли из этого большой (как отрицательный, так и положительный) опыт, что может быть использовано сегодня. Здесь полезно вспомнить один из самых сложных, но поучительных периодов нашей истории — период коллективизации. Ее насильственная форма нанесла большой урон экономическому и психологическому состоянию общества. Но на ее первом этапе, когда она еще не приняла чрезмерно жесткие формы, окинцы нашли наиболее приемлемые для себя формы хозяйствования. Так, в 1929–31 годах в Оке организовывались 14 коллективных хозяйств: 3 сельскохозяйственные коммуны и 11 артелей. В них вошли 416 индивидуальных частных хозяйств, всего 1512 человек. Артели представляли собой хозяйственные объединения с сохранением скота в личном пользовании каждой семьи, в коммунах скот был сразу же обобществлен (но их было всего три). Артели и коммуны образовывались из близлежащих улусов. Артель «им.Бур.ЦИК» объединяла улусы Алаг-Шулун, Мойлто, Дэбрэг. Тухэрен-Тала; артель «Улан-Ока» — Бэлэг-Шебей, Хужир, Баян-гол, Урьелок, Обото, Номтогол; артель «Улан-Шарза» — улусы Шарза, Монголжон, Булаг, Обтой и т.д. В каждом таком хозяйстве имелось от 200 до 400 голов КРС, от 80 до 200 лошадей, от 100 до 300 овец и коз, от 15 до 70 оленей. Эти сведения собрала в Окинском аймачном архиве и любезно предоставила мне заведующая Аймачным архивом в 1987–88 гг. Лидия Жалсараевна Замбалова, за что я ей глубоко признательна.

С 1935–36 гг. политика коллективизации ужесточается — артели перестраивают в колхозы. Но если посмотреть на развитие хозяйства за период существования артелей, то окажется, что оно не только не развалилось, но даже окрепло. Хотя в настоящий момент мы располагаем

данными только на 1924 и 1938 годы, т.е. на период, несколько превышающий время существования артелей, они достаточно убедительны (см. таблицу на с. 90). Количество КРС увеличилось почти в 2 раза, овец и коз — в 2.5 раза, лошадей и оленей на 20 процентов. Конечно, нельзя не учитывать, что увеличение поголовья скота шло за счет сокращения потребления мяса самим окинским крестьянством, особенно с возникновением колхозов, но и с этой поправкой рост поголовья достаточно высок. Это дает основание говорить о том, что артельная форма ведения хозяйства с сохранением частной собственности на скот оказалась достаточно эффективной.

В условиях нашего времени окинскому крестьянству этот опыт может оказаться очень полезным. Люди, имеющие незначительные хозяйства, сами должны определить конкретные формы его организации. Как всякая система, сельское хозяйство тем устойчивее, чем мобильнее и разнообразнее его внутренняя структура. Это позволяет максимально использовать человеческие ресурсы на основе свободного выбора каждым человеком наиболее приемлемого для него вида деятельности. Ведь осталось же несколько десятков человек работать в колхозе, несмотря на всю привлекательность частной собственности. Поэтому для дальнейшего развития сельского хозяйства Оки необычайно важным представляется внутренне согласованное развитие различных форм организации труда: фермерские хозяйства, артели, кооперативы, небольшие колхозы и т.п. Такая многомерность форм ведения хозяйства позволит решить главную проблему крестьянства — остановить процесс отчуждения человека от земли, восстановить его генетическую связь с кормящим ландшафтом.

Процесс этот начал интенсивно развиваться в нашей стране с 50-х годов благодаря политике укрупнения колхозов, ликвидации мелких сел и деревень, сокращению размеров личного крестьянского хозяйства. «Объявление тысяч деревень не перспективными смахивало на преднамеренное, обдуманное преступление перед страной» — пишет Василий Белов, и с этим трудно не согласиться [Белов 1988, с.2].

Коснулась эта политика и Окинского аймака. Первые колхозы возникают здесь в 1935–36 годах. Сначала их было 9, затем — 6, а с 60-х годов становится 4. Укрупнение колхозов приводит к разрастанию поселков, в которых располагаются центральные усадьбы, и разорению мелких улусов, о чем уже говорилось выше. За период с 1958 г. по 1987 г. в Окинском аймаке исчезло 23 мелких улуса. А это означает, что около 150–200 человек были согнаны со своих родных мест и вынуждены были обустраиваться на новых. И стремились они, естественно, в большие, более обустроенные поселки, где есть магазины, школы, медпункты или больница. А вся сфера обслуживания развивалась только в центральных

усадебках. Уезжая в более крупные поселки, люди бросали дома, утуги, сенокосы, что приводило к разрыву глубинных связей с родной землей. Сейчас процесс этот в Окинском районе остановлен, в чем основную роль сыграла все еще присущая окинцам система ценностей народной крестьянской культуры.

Здесь важно напомнить, что в традиционной культуре бедные, да и средние по достатку хозяйства могли существовать только благодаря взаимной поддержке внутри общинно-родовой организации и общинному землевладению. В сущности, основная масса окинцев вела хозяйство небольшими коллективами из нескольких часто родственных семей, составляющих улусы. Конечно, каждая семья имела скот в личной собственности, но держались семьи вместе, особенно в трудный зимний период, постоянно приходя друг другу на помощь. Сообща совершали перекочевки, да и летники выбирали поблизости.

Земля находилась в общинном пользовании. Каждый улус обладал определенной территорией, в которую входили пастбища, утуги, водоемы. Размеры этих владений позволяли улусникам периодически менять места выпаса, в зависимости от погодно-климатических условий. Это было одним из основных условий, позволяющих выжить кочевому скотоводству, т.к. в период бескормицы весь скот перегоняли на более благоприятные территории. Более того, система общинного землевладения на всем пространстве, занимаемом кочевой скотоводческой культурой, позволяла окинцам в особенно трудные годы отгонять скот в районы Тунки и Монголии. Существовало перераспределение земель между улусами, но не существовало частной собственности на землю и продажи угодий.

Сегодня этот вековой опыт кочевой скотоводческой культуры Евразии впервые ставится под сомнение. Приватизация в тех формах, в которых она проводится в наши дни (растаскивание коллективной собственности в масштабе страны), на уровне экономики представляет собой грандиозное разрушение хозяйства, на социальном уровне — нравственное разложение общества. Наиболее острой в целом ряде проблем, связанных с этим процессом, является проблема частной собственности на землю. Для Окинского района она становится одной из самых жизненно важных.

В настоящее время все крестьянские хозяйства получили землю в бессрочную аренду, но постоянно поднимается вопрос о передаче земли в частную собственность. В эти наделы, как и в традиционной культуре, входят утуги, сенокосы, зимние и летние пастбища. Размеры утугов составляют от 1 до 3 га, а пастбищные угодья и сенокосы составляют несколько десятков га. Утуги, естественно, огорожены изгородями, предохраняющими их от потравы скотом весной и летом. Традиционно

изгороди всегда возводились из стволов не очень толстых деревьев. Столбов не ставят, изгородь идет зигзагом, и стоит за счет того, что бревна каждого шага вложены друг между другом, они удерживаются собственной тяжестью и тем, что каждый шаг расположен под углом к следующему. Обычная высота изгороди — 3–4 бревна, и они составляют характерную особенность сельского пейзажа Окинского края. Эти изгороди легко возводятся и не менее легко разбираются, что также важно при кочевом скотоводстве.

Я остановилась на описании окинских изгородей не только потому, что они удобны и являются ярким элементом традиционной культуры, но и потому, что произошедшие здесь сегодня изменения как нельзя лучше отражают искажение сознания, иногда возникающее в связи с обретением частной собственности. Приусадебный участок, размером около 2 га, на одном из зимников недалеко от Орлика огорожен колючей проволокой, натянутой на вкопанные в землю столбы, и высота этой изгороди выше человеческого роста. Это новое для Оки, да и Байкальского региона в целом, явление, как мне кажется, достаточно верно отражает некоторые процессы, происходящие сегодня в сознании людей. Первичное накопление капитала, как принято характеризовать этот этап нашей истории, ведет не только к очень жестким взаимоотношениям между людьми, но и к резкому обособлению человека, к замыканию на достижение собственного благополучия за счет окружающих.

Это — тупиковый путь, так как если он в конце концов, и приводит к материальному достатку, то оборачивается нравственной болезнью общества. Однако особенно губителен он для кочевой скотоводческой культуры, которая в условиях современной технологической цивилизации может сохранить себя только при условии сплоченности всего сообщества людей — носителей данной культурной традиции. Изготовление же изгороди из металла (железа/стали) уже само по себе является знаком надлома традиционного мировоззрения, в системе которого этот металл всегда был символом нижнего мира и поэтому никогда не использовался в строительстве жилища или хозяйственных построек. В мифах бурят, как и других монгольских и тюркских народов Южной Сибири и Центральной Азии, железный дворец, окруженный железной оградой, являлся жилищем хозяина подземного мира Эрлик-хана, железными были и дома других обитателей этого царства. Этот традиционный символизм железа широко используется и в эпосе «Абай Гэсэра», где все персонажи, олицетворяющие мировое зло, также наделены железными атрибутами, что всегда указывает на их принадлежность к иному миру. Но, как мы видим сегодня, социальный кризис общества, разрушающий традиционное мировоззрение и, конечно, вторжение в традиционную культуру достижений современной технологической ци-

визации приводят к девальвации символических ценностей, что отражает изменения на самых глубинных уровнях сознания

Более того, законы частной собственности предполагают полновластное владение землей, включая ее продажу, сдачу в аренду, использование ее недр. Чем же может обернуться эта частная собственность для Окинского края?

За последние годы здесь образовалось 111 крестьянских хозяйств, но со временем их станет, возможно, и больше. Если каждое из них станет собственником отведенной ему земли и начнется процесс огораживания, ростки которого мы видим уже сегодня, то территория Оки превратится в «удельные княжества» с четкими границами, в рамках которых экстенсивное кочевое скотоводство очень скоро начнет задыхаться. Это неминуемо повлечет за собой укрупнение одних хозяйств за счет ликвидации других, более слабых, на основе купли-продажи скота и, главное, земли. Укрупнение отдельных землевладений за счет других приведет к одному из самых страшных явлений нашего времени — к отчуждению от земли части сельского населения и его миграции из района.

Частная собственность предполагает свободный выбор хозяином покупателя, поэтому часть окинской земли неминуемо перейдет во владение иноэтничного населения, что в совокупности с миграцией коренных жителей самым негативным образом отразится на развитии коренных народов. Более того, частная собственность на землю позволяет продажу или сдачу ее в аренду под промышленное освоение недр, а это означает, что все усилия, направленные на сохранение экологии и этнокультурного своеобразия Окинского края, окажутся тщетными.

Таким образом, возможность дальнейшего развития традиционных видов хозяйственной деятельности и, в целом, самобытной культуры кочевников Восточных Саян прежде всего связана традиционным принципом коллективного землевладения, т.е. земля Оки должна быть собственностью всего сообщества коренных жителей. Формы же ее распределения среди местного населения могут быть самыми различными, но с обязательным учетом специфики основных видов хозяйственной деятельности.

В последнее время мы так много и так громко говорим о правах человека, что совершенно забыли о его обязанностях перед своей землей, своим народом, своей страной. Охрана окружающей среды и живущих в ней этносов возможна только на основе правильно сформулированных и четко выполняемых каждым человеком обязанностей перед окружающим его миром.

4. ОХОТА И ЛЕСНОЕ ХОЗЯЙСТВО

Охота и лесное хозяйство — отрасли, которые тесно связаны между собой, и только разумное совместное ведение их может обеспечить полноценное развитие этого хозяйственного комплекса. Сибирскую тайгу и джунгли Южной Америки ученые называют «легкими Земли», т.к. эти два еще не окончательно разрушенных человеком зеленых массива являются основным источником атмосферного кислорода. Окинская тайга — один из самых чистых участков «легких» нашей планеты. И в развитии хозяйственной деятельности жители Окинского аймака всегда должны помнить об этом.

Традиционная охота народов Окинского края в тех формах, в которых она существовала в XIX — начале XX в., не может быть восстановлена в наши дни. С одной стороны, слишком большой скачок произошел в развитии охотничьего снаряжения на протяжении последних ста лет, с другой — переданная в ведение Госпромхоза, охота была вырвана из комплексного хозяйства окинцев, быстро утратив свои традиционные способы и формы. И тем не менее, еще перед войной и во время Великой Отечественной войны многие из этих способов практиковались и поэтому сохранились в памяти старшего поколения. Собранный полевой материал, хотя исключительно устного характера, все же позволяет дать хотя бы общее представление об этом виде хозяйственной деятельности народов Оки, что очень важно для характеристики культуры в целом, а также для понимания отношения человека к природе в традиционных культурах, что будет полезным современному поколению. Наиболее подробную информацию об охоте я получила в ходе бесед с Владимиром Сындеевичем Соноповым, чьи знания этого вида хозяйственной деятельности позволяют создать о ней достаточно четкое представление.

Выше уже говорилось о том, что в результате длительного этнокультурного взаимодействия автохтонных народов Восточных Саян и пришлых бурятских групп в Окинском аймаке возникла новая гармоничная форма культуры, в которой логично сочетались основы охотничье-оленоводческой и скотоводческой культур, создавая неповторимый специфический облик этнической культуры населения этого края. Особенно ярко этот культурный сплав проявился в такой области, как охота, игравшей основную роль в традиционной культуре сойотов и занимавшей важное место в жизни окинских бурят. Однако вся промысловая лексика окинского говора носит общемонгольский характер и сохранила очень древние черты, а ряд терминов уходят вглубь тюрко-монгольской языковой общности [Рассадин 1987, с.19]. Это позволяет предположить, что монгольский язык стал проникать в среду автохтонного населения Окинского края значительно раньше, чем здесь появились буря-

ты, в частности, это могло быть связано с сойотами и частично с хаасутами, проживавшими до XVII в. в Прихубсугулье, в тесном окружении монголов и ойратов. Интересно, что отдельные термины промысловой лексики окинцев находят параллели только в современном калмыкском языке [Рассадин, 1987, с.6].

В традиционной культуре сойотов охота была не только одним из основных, но и самым любимым и почетным занятием мужчин. Каждый мальчишка с детства мечтал стать удачливым охотником. Окинские буряты также испытывали страсть к охоте, хотя она и играла несколько меньшую роль в их хозяйстве. Незначительная удаленность промысловых охотничьих угодий (в среднем 2–3 дня пути) позволяла и скотоводам уделять охоте значительно больше времени, чем в других районах Бурятии. Более того, охотиться в Окинском крае можно было везде, так как его изолированность и малонаселенность способствовали повсеместному распространению зверя. Все мужское население этого района заслуженно пользовалось славой хороших охотников во всем Байкальском регионе.

Здесь одинаково была распространена охота на мясного и пушного зверя. Основные промысловые угодья располагались в северной и северо-восточной части края: в верховьях рек Урика, Белой, Китоя. Соболя добывали также в западных пределах — на границе с Тувой.

На изюбря, сохатого, косулю, кабаргу, кабана окинцы охотились круглый год, но весной и летом никогда не били самок и молодняк, сохраняя тем самым поголовье диких животных. Основной же промысловый сезон начинался после Семенова дня (в середине–конце сентября, когда молодняк уже подрастал, животные нагуливали жир, а их мех становился наиболее прочным) и продолжался до конца зимы. На пушного зверя охотиться начинали после Покрова (с середины октября), когда зверь «одевался в зимнюю шубу». Возвращались с охоты в конце декабря — начале января, когда выпадало много снега, привозили добычу, сдавали ее купцам, позднее в контору Заготпушнины, обновляли запасы продовольствия, пороха и чуть позднее отправлялись в тайгу до конца февраля.

Уезжали в тайгу на оленях, так как к условиям высокогорья они были приспособлены лучше, чем лошади. Олень мог пройти сквозь самую густую чащу и по очень крутым склонам, недоступным для коня. Именно эти качества оленя делали столь неразрывными эти две отрасли традиционного хозяйства Восточных Саян — охоту и оленеводство, обеспечивая обеим жизнестойкость. Буряты заимствовали традицию транспортного оленеводства у сойотов, что помогло им активно включить охоту в свое комплексное хозяйство даже в условиях высокогорной тайги. Однако буряты не держали оленей, а арендовали их у сойотов только на охотничий сезон.

Каждый охотник обычно отправлялся в тайгу с пятью оленями: на одном он ехал (ездовой олень — *зари*), а четыре обычно везли снаряжение и продукты (вьючный олень — *ходо*). Вьючных оленей привязывали одного за другим к седлу ездового, и караван двигался к промысловым угодьям. При этом каждый день охотник менял ездового оленя, так как животное быстро уставало. Так же действовали и на охоте, каждый день объезжая, например, ловушки, брали нового оленя, а остальные паслись близ охотничьего лагеря. Чтобы олени не уходили далеко, повод, идущий от уздечки, привязывали к задней ноге животного. По большому снегу охотились на лыжах, а олени оставались в лагере.

На охоту выезжали группой из 10–12 человек. Причем, предпочитали «ездить родовой», т.е. коллективом родственников — братья, сыновья, племянники (по отцовской и материнской линии). Такая группа называлась *отог* (бурят. «род, клан, сородичи»; от бурят. *от* — «огонь, очаг»), в отличие от собственно рода, который назывался *яһан* (бурят. «кость») [Жамбалова 1991, с.47]. Даже если охотничья артель состояла не только из родственников, что иногда случалось, она сохраняла свое название. В отог наряду с опытными охотниками обязательно включали 2-3 молодых, обучая и передавая им опыт.

Охотники везли с собой продукты (муку, чай, масло). Буряты вскладчину покупали яловую корову или коня (бедные — барана), гнали с собой и на месте забивали на мясо; сойоты мясом обеспечивали себя на месте. Продукты были общими, и в течение всего сезона охотники питались из «одного котла». Общей являлась и добыча, делили ее поровну между всеми членами *отога*, независимо от удачливости каждого охотника.

Эта система артельной охоты свидетельствует о прочном сохранении в культуре окинцев традиций родовой организации, которая исчезнув к концу XIX в. как социальная единица, прочно удерживалась на уровне сознания, во многом определяя поведение, как в отношениях между людьми, так и между человеком и природой. Глубинные взаимоотношения коллектива охотников с промысловой территорией отразились в названии базового лагеря, разбиваемого в центре охотничьих угодий — *эхэ отог*, где за основным значением «главный лагерь» кроется сакральный смысл исконной, родовой территории (*эхэ* — бурят. «мать»).

Эхэ отог обустраивали основательно. Сойоты ставили зимний каркасный чум *урса*, а буряты — четырехстенный бревенчатый сруб *гэр* с двускатной, пологой крышей, который они использовали и в следующих охотничьих сезонах. Гэр был небольшим и низким — считалось, что «много леса городить — грех». Дверной проем делали узким и невысоким, чтобы «злой дух» *бохолдой* не мог войти. Бохолдой представлялся в виде высокого антропоморфного существа с негнущейся спиной, по-

этому он и не мог проникнуть в внутрь жилища через низкую дверь. Такие же срубы ставят окинские охотники и сегодня.

Каркас урсы состоял из четырех шестов, сделанных из тонких лиственниц. Два из них на верхних концах имели развилки, в которые вставлялись два других шеста. Нижние концы шестов заострялись и втыкались в землю. Каждый из этих основных шестов подпирался с двух сторон более короткими дополнительными, которые перекрывали самую широкую нижнюю часть пространства между четырьмя шестами. Сверху шесты покрывались древесной корой, лучшей считалась еловая (*хасуурин холтоһон*). Вверху урсы вокруг шестов оставляли отверстие для дыма (*урхэ*). Устанавливали урсу входом на юг, входной проем закрывали оленьей шкурой. Очаг (*гуламта*) размещался в центре, под дымовым отверстием. Урса сохранялась в Окинском районе до 40-х годов XX в.

Оборудовав эхэ отог, охотники разделялись на группы по 2-3 человека и уезжали на промысел в тайгу. Во время охоты устраивали временные стоянки — *бага отог* (*бага* — бурят. «малый, младший»). Строили шалаш *шэлбэһэн истан* из кедрового или соснового лапника (*шэлбэһэн* — бурят. «хвоя»), внутри также настилали лапник; спали, подстелив под себя потник (*тохом*).

На охоту надевали короткие шубы из оленьего меха (*бэлишуур* или *дыгыл*), шапку из меха козы или оленя (*малгай*), штаны из козьей шкуры, сшитые мехом внутрь (*умэдэн*), и обувь из оленьего камуса (*гутул*). В сильные морозы поверх гутулов надевали обувь *пампалай*, сделанную из шкуры оленя или коня, мехом наружу. Пампалай имела спереди на голенище вертикальный разрез, который зашнуровывался кожаными вязками. Преобладание в промысловой одежде окинских охотников оленьего меха свидетельствует о прочном сохранении в этой сфере хозяйственной деятельности автохтонной, самодийской в своей основе, традиции оленеводческой культуры, которую буряты заимствовали у коренного населения Восточных Саян. В наши дни традиционная промысловая одежда практически вышла из употребления.

Непременным элементом снаряжения каждого охотника был пояс, к которому на узких кожаных ремешках прикреплялись пороховница (*натаруушка* от русск. натруска), мерка для пороха (*шэрэм хэмнуур*), одна или две мерки для готового заряда (*тургэн номолхо сэнэг*), мешочек для пуль (*тобшин гэр*) (МАЭ, колл.7010-8). Подобные охотничьи пояса характерны для многих народов Сибири, но ареал их далеко выходит за пределы сибирского региона, охватывая большинство культур Старого Света, в которых существовала традиционная охота.

В снаряжение входила также специальная охотничья сумка (*тогоони гэр*), в которой хранились котелок (*ембэ*), тренога для котелка, деревян-

ная ложка (*заахан шанага*) и два соединенных вместе кожаных мешочка для чая и соли (*сай дабһанай мунһэн*). Шили такие сумки из шкуры изюбря, мехом наружу. По форме и крою они почти идентичны сумкам, широко распространенным среди самодийских народов Сибири (ненцев, энцев, селькупов), но неизвестны бурятам других районов Байкальского региона. Таким образом, эти охотничьи сумки являются характерным элементом традиционной культуры сойотов Оки, с ее глубинной самодийской основой. Тогоони гэр были различных размеров, что зависело от величины котелка. Каждый охотник имел индивидуальную сумку (высотой 40–50 см), которую на охоте всегда носил с собой. Но существовали сумки высотой 80–90 см, в которых возили большие котлы для всей артели охотников (МАЭ, колл.7010-7).

По глубокому снегу окинцы охотились на лыжах (*сана*). Лыжи были двух типов: *годотой сана* — широкие (15–20 см), короткие (около 1,5 м), подшитые камусом (близкие эвенкийским), и *нюсэгэй сана* — более узкие и длинные (около 2 м) лыжи-голицы, характерные для народов Саяно-Алтая и Южной Сибири. Те и другие относятся к типу выгнутых лыж [Антропова 1953, сс.12, 20]. Название лыж в бурятском языке совпадает с термином в саяно-алтайских языках — *шана*, *гана* [Жамбалова 1991, с.71], что дает основание считать его исконным и для сойотов Оки.

Дамба-Цырен Чимитович Путункеев (1922 г.р. сойот, род Иркут) своих лыж сейчас не имеет, последний раз делал себе лыжи сразу после войны. Весь процесс изготовления помнит хорошо, рассказывал очень подробно, стараясь показать на доске отдельные операции, даже вышел во двор, чтобы объяснить, как устанавливались колышки для выгибания лыж. С его слов записала: делали лыжи всегда летом из ели, кедра, но чаще березы. Вырубали топором доски, хорошо их высушивали на солнце и тщательно выстругивали пожом. Концы их делались немного тоньше, чем средняя часть. Затем концы опускали в ведро с кипящей водой и держали до тех пор, пока дерево не становилось чуть мягче. Во дворе в землю вбивали 4 колышка, между которыми вставляли концы лыж, стягивая их кожаными ремнями. Пятки лыж также стягивали и закрепляли между 2 колышками, а по центру между лыжами ставили деревянный брусок, чтобы получить изгиб в средней части. По мере изгибания дерева ремни постепенно стягивали туже и туже. Годотой сана подшивали камусом сохатого, реже — коня, ибо последний считался слишком тяжелым. Для этого по краю лыж делали пазы с небольшими отверстиями, через которые сухожильными нитями подшивали камус. При подъеме в гору и при спуске с крутого склона на лыжи-голицы надевали камус, что не позволяло лыжам скользить назад и снижало скорость. Камус крепился кожаными ремешками

только в центральной части лыж через небольшие отверстия по краям. Оба вида лыж хранятся и сейчас у стариков, а технология их изготовления пока еще сохраняется в их памяти и может быть легко восстановлена при расширении роли охоты в хозяйственной жизни окинцев.

Из полевых записей 1988 г. (пос.Сорог)

Для традиционной охоты народов Окинского края было характерно сочетание активной и пассивной ее форм: наряду с такими видами, как гон, загон, скрадывание широко применялись самострелы, ловушки, петли. Способы охоты были необычайно разнообразны, что и делало охоту весьма результативной. Основными способами активной охоты были гон (*хоохэ* — бурят. «гнать») и скрадывание (*маряаржа агнаха* — бурят. «следить, ловить, охотиться»). Охота загонном (*ургэхэ* — бурят. «поднимать, вспугивать») практиковалась реже, но в ней использовался загон как на засаду охотников, так и на ловушки, чаще всего, на изгородь с петлями.

Гнали зверя и в одиночку, и группой. По насту зверя преследовали на лыжах. До снега буряты иногда гнали крупных копытных на лошадях, сохраняя традицию степной и лесостепной облавной охоты (*хоохэ* — бурят. «гнать»). Однако предпочтение окинцы, особенно сойоты, отдавали охоте «с подхода» (скрадом), требующей высокого профессионального мастерства, основанного на глубоком знании особенностей поведения диких животных. Именно скрадом старались охотиться на мясного зверя. Считалось, что при гоне зверя охватывает страх, отчего мясо теряет свои вкусовые качества. По той же причине собаку в охоте на мясного зверя использовали редко. С середины сентября и по конец октября (во время гона) на изюбра охотились с манком (*урум/ором*), который представлял собой скрученную из берестяной ленты (шириной 6–7 см) конусообразную трубу, длиной 60–65 см. Звук ее точно имитировал голос самки. На кабаргу использовали маленький берестяной манок (*шэбшуур*). Существовала и охота с оленем маньщиком, под прикрытием которого охотник подкрадывался к дикому оленю. Этот способ был характерен для многих таежных оленеводческих культур Сибири, в Окинском крае он восходит к местной традиции южных самодийцев, отражая устойчивость этой культуры в Восточных Саянах.

Осенью оленей выслеживали в грибных местах, куда они приходили полакомиться грибами. Летом за ними поднимались в гольцы, к границе снега, где они паслись, спасаясь от мошкары. Лося и изюбра выслеживали также на солончаках, этот прием назывался *хужар нахиха* (бурят. «караулить у солончака»). Изюбра старались загнать на скалу, так как догнать его в чаще леса было невозможно.

Охота на пушного зверя до середины 50-х годов составляла значительный источник дохода коренного населения Оки. Добывали в тайге соболя, горностая, колонка, белку, лисицу, зайца. Охотились на рысь, росомаху, волка, выдру. В хороший сезон опытные охотники добывали 8–10 соболей, 300–400 белок, 2–3 горностая. На пушного зверя чаще всего ходили с ружьем и собакой. Из норы зверя выкуривали дымом, из дупла выгоняли, ударяя палкой по стволу. Выдру караулили с ружьем у «тепняка» (*харһан* — незамерзающая лунка).

Однако окинцы широко применяли пассивную форму охоты, отдавая ей предпочтение в осенний период. Лук-самострел (*наали*) ставили на косулю, изюбра, соболя, лисицу и даже волка. На изюбра его устанавливали на солонцах, а зимой на наледи болот, в которой концентрировались соли подземных вод, и зверь часто приходил на них.

От Владимира Сындеевича Сонопова удалось записать рассказ о способе изготовления традиционного самострела. Уже мало кто помнит его устройство. Основными деталями самострела были лук, стрела и насторожка. Кибить лука (манза) делали из лиственницы (шунэһэн). Для этого выбирали молодое прямое дерево и обдирали с него кору специальной деревянной лопаточкой (толто) до уровня вытянутой вверх руки. Когда дерево подсыхало, из него вырубали длинную плаху толщиной 7–8 см. Затем раскалывали ее вдоль так, чтобы сохранить в ней два слоя древесины: внешний белый, самый прочный (2–3 см) и внутренний красноватый, более мягкий и пружинистый (3–4 см), и обтесывали аккуратно ножом. Гнули лук, стягивая концы палки мокрым сыромятным ремнем. Медленно высыхая, он плавно выгибал древесину. Повторяли эту операцию 3–4 раза. Тетеву (хубшэ) делали из тонкой обработанной коровьей кожи, насторожку (эрхэбшэ) — из конского волоса или выделанной кожи кабарги, но не дымленной, так как дымленая непрочна и могла порваться. Стрела (годли) состояла из древка и наконечника. Древко изготовлялось из лиственницы или жимолости (далан халиһан), последнее считалось лучшим. Конец древка был раздвоен, за развилку закреплялась насторожка. Наконечники (елбэр) были костяные или железные, черешковые. Охотники предпочитали костяные, как более острые и дешевые, изготовляли их сами. Делались они из кости голени коровы, коня, изюбра или медведя, имели вытянутую ромбовидную форму, вставлялись в древко, которое в этом месте обматывалось нитью (шурмэһэн) из сухожилий изюбра или сохатого. Длина наконечника на крупного зверя достигала 20 см, на мелкого — 8–10 см. Существовали небольшие наконечники с раздвоенным концом, но использовались они чаще на соболя молодыми неопытными охотниками, так как

вероятность попадания в цель в этом случае была больше. По форме железные наконечники повторяли костяные, но размеры были, может быть, немного меньше, заказывали их кузнецу.

Из полевых записей, 1988 г. (пос. Орлик)

На изюбря ставили самострел с ружьем, устанавливая его обычно перпендикулярно тропе, с подветренной стороны. Ружье закрепляли на двух кольях (*хабишалга*), вбитых в землю на расстоянии 70–80 см друг от друга. Верхний конец кольев расщепляли и в развилки вставляли ствол и приклад. Нить насторожки (*шэжэм*) пропускали сквозь ствол ружья. Один ее конец закрепляли за дерево на противоположной стороне тропы, другой — за деревянную планку (*эрхэбшэ*), упирающуюся в затвор. При обрыве нити планка распрямлялась и била по затвору.

Ловушки (*занга*) были очень разнообразными и ставились на горно-стая, колонка, росомаху и очень редко на рысь и лисицу. Они различались по размеру и особенностям конструкции. Наиболее простой была ловушка, сделанная из двух плоских длинных камней, которые клали друг на друга, между ними ставилась деревянная насторожка с приманкой, так что верхний камень был приподнят под углом. Как только зверь трогал приманку, насторожка падала, и верхний камень придавливал его. По этому принципу делались ловушки из деревянных плах и бревен.

Дамба-Цырен Чимитович Путункеев (1922 г.р., сойот, род Иркут): на волка или лисицу ставили ловушку в виде небольшого сруба (амбара), ставят его иногда и сейчас. Делали его из тонких бревен, длиной от 1,5 до 2 м., высотой 60–70 см. Сруб имел дверцу-навес, которая поддерживалась насторожкой, соединенной тонкой сухожильной нитью с приманкой. Как только зверь брал приманку, насторожка падала и дверца захлопывалась.

Из полевых записей 1987 г. (пос. Сорог)

Петли (*уриха*) ставили на кабаргу, дикого козла, зайца, куропатку. Вербку для петли на кабаргу и козла плели из конопли (*ултэнгэ*), которую покупали в Иркутске.

Владимир Сындеевич Сонопов сам ставил петли на кабаргу. Прежде чем устанавливать петлю, конопляную веревку в течение недели проветривали на воздухе, чтобы не чувствовался запах человека. Затем уже на месте в лесу, ее натирали подогретой на костре хвоей, она окрашивалась в зеленый цвет и теряла все посторонние запахи. Ставили петли в чаще леса, на звериных тропах, в центре специально сделанной загороди (нуроо). Загородь сооружали ранней осенью, пока лес «был талым» (незамершим). Петлю подвешивали к специально поваленной под углом лесине и растягивали, прикрепляя с боков ветошью к ближайшим

плахам загороди. Внутри петли крест-накрест натягивали конский волос. Животное задевало мордой волос, пугалось и отскакивало в сторону, ветوشь обрывалась, петля соскакивала и затягивалась. На зайца и куропатку петли делали из белого конского волоса, который зимой на снегу был практически незаметен.

Из полевых записей 1988 г. (пос. Орлик)

Особое место в традиционной охоте окинцев занимала добыча медведя (*баабгэ*). Охотились на него только зимой, поднимая из берлоги. Старики рассказывают, что в старину на медведя охотились с пикой (*жада*) и часто в одиночку. Эта традиция таежной охоты сохранялась в культуре сойотов до конца XIX в. Восприняли ее и буряты, но среди них таких охотников было мало. Еще до войны у некоторых окинцев в домах хранились старые пики, но ими уже никто не пользовался. Длина пик была около 2 м. Она имела железный втульчатый наконечник (*елбэр*) — 50–60 см. Он плотно насаживался на древко, но дополнительно не закреплялся на нем. К втулке наконечника прикреплялся длинный ремень из сыромятной кожи. Видимо, когда наконечник входил в тело зверя, рукоядку можно было вытащить из втулки, и медведь оставался на ремне. Но никаких подробностей об этом сейчас окинцы уже не помнят.

В конце XIX — начале XX в. на медведя обычно охотились втроем или вчетвером. Для поиска берлоги держали специальных собак (*баабгайшэ нохой*), которые хорошо чуяли зверя. Они очень ценились, и если охотник имел такую собаку, а сам уже, например, по старости не мог охотиться, то его все равно старались уговорить войти в состав отога.

Отверстие берлоги перекрывали крест-накрест длинными жердями (6 или 8), концы которых были заострены. Их вставляли в отверстие с двух сторон и упирали острыми концами в противоположные стенки берлоги. Другие концы жердей привязывали к близстоящим деревьям или большим камням. Растрепаный зверь сначала пытался вытолкнуть жерди или перегрызть их. В последнем случае их проталкивали внутрь, чтобы они снова упирались в стенку берлоги, поэтому жерди и делались длинными. Как только медведь появлялся в отверстии берлоги, стреляли ему в голову, стараясь убить с первого выстрела. Если поднимали медведицу с медвежатами, то убивали всех, так как малыши все равно без матери погибали. Вытаскивали медведя из берлоги только при помощи кожаных ремней (*хур*), веревками пользоваться было нельзя. Жерди в берлоге никогда не оставляли, а уносили далеко в лес и прятали под поваленными деревьями.

Разделявали медведя тут же, у берлоги. Снимали шкуру (*архыень убиэхэ*), переворачивали его на брюхо и вдоль позвоночника вырезали

полоску жира (*залалха*) шириной 10–12 см, после чего подкожный жир снимался легко. Затем разделявали всю тушу.

Самую большую ценность представляла медвежья желчь (*нулхэн*), которую использовали как лечебное средство при разных заболеваниях, особенно простудных. Желчный пузырь аккуратно вынимали, перевязывали конским волосом и заворачивали в бересту (*уйхан*). Распределяли убитого медведя по согласованию между всеми охотниками отога. Коллективно решали, что следует продать и как разделить оставшуюся часть.

Тушу крупного зверя всегда разделявали на месте. Снимали шкуру, затем аккуратно разрезали ножом по суставам, никогда не перерубая костей. Пушнину обрабатывали на отоге. Шкурки соболя, горностая, белки колонка снимали «чулком», делая надрез только у носа, тщательно очищали мездру и натягивали на правила. Для соболя существовали особые правилки (*ханга*), состоящие из двух частей. Делали их из кедра. Шкурки белки сушили на веревке, нанизывая их через носовое отверстие, а затем осторожно разминали руками. Тушку соболя заворачивали в сухую траву, которую специально для этого собирали в тайге и сушили на отоге, и прятали в дуплах деревьев, под колодами либо в старых пнях. Мясо белки употребляли в пищу, им даже кормили собак. Тушки колонка или горностая клали на невысокие пни, чтобы птицы или звери могли их съесть.

Пушнину вывозили в Иркутск, Аларь, Тунку и Монголию. Занимались торговлей богатые буряты. Наиболее известными в начале XX в. были братья Агван и Радна Дорохиновы, отец которых начал заниматься торговлей в конце XIX в. Эта семья держала в своих руках основную торговлю с Монголией (которая была наиболее прибыльной) и Тункой, имела и там, и в Оке свои лавки-склады (амбары) и приказчиков. Торговлей занимались также братья Шойсор и Данхай Арабжаевы, Лобсон Мункуев, имевшие связи с Иркутском и Аларью.

Скупка пушнины начиналась в конце декабря, когда охотники возвращались на несколько дней домой. Часть пушнины уходила в счет уплаты за продукты, порох, ружья и другие необходимые товары, которые брали в лавке в течение года. Обмен был натуральным, и деньги почти не использовались внутри района. Вывозили из Оки пушнину, выделанные шкуры и кожи, медвежьей желчью, струей кабарги и панты. Из Иркутска ввозили муку, соль, ситец, металлические инструменты, ружья, порох, дробь; Из Монголии — чай, табак, китайский шелк, далему, нитки, пуговицы, кораллы и серебро, соль для скота. Перечень ввозимых товаров в полной мере позволяет оценить значение охоты в жизни народов Окинского края, которая в своих традиционных формах дожила почти до середины XX в.

Роль охоты особенно возрастала в кризисные периоды развития экономики. Так в августе 1926 г. К.А.Казанцев докладывал на заседании

Тункинского аймачного совета: «Теперь в Окинском крае охота за пушным зверем стоит на первом месте и имеет более важное значение, чем скотоводство. В настоящее время весь свой бюджет буряты строят на пушном промысле или как здесь принято выражаться живем от белки до белки. Под пушнину забираются почти все продукты, даже очень часто за полгода вперед. Осенью, в октябре месяце буквально все население Оки уходит на промысел. Тайга до сего времени изобилует белкой, соболями, горностаями. Всего в сезон добывается приблизительно такое количество зверя (данные агентов Госучреждений по заготовке пушнины в Окинском хошуне): белки от 15 до 50 тысяч штук, соболей от тысячи до двух, горностаев до 800 штук и медведей от 30 до 100. Каждая семья от пушнины в среднем зарабатывает 500–700 руб. в сезон и на этом строит свой бюджет» [НАРБ, ф.514, оп.1, д.16, л.276].

В этом отрывке поражает даже не столько значение охотничьего промысла для традиционной культуры таежных народов, особенно во времена разрухи, сколько мощь природных ресурсов окинской тайги еще в начале XX в. По литературе и письменным источникам мы хорошо знаем, что на большей части сибирской тайги популяция соболя резко уменьшилась уже к концу XVII в. И в этом основная вина лежит на Российском государстве, но надо помнить, что пушнина, называемая «сибирским золотом», помогала выстоять ему в самые экстремальные периоды истории, когда под угрозой оказывалось само его существование. Горная тайга Окинского края оказалась в начале XX в. в определенном смысле оазисом в сибирском регионе, не затронутым до этого промышленной добычей зверя. А это доказывает, что в течение веков ее коренное население разумно и бережно относилось к природным богатствам своей земли, и лишь новейший этап истории стал ломать устоявшееся традиционное мировоззрение.

В конце 20-х годов была введена монополия на заготовку пушнины: сначала она была передана в кредитное товарищество «Пахарь», затем в Росторгпушнину, но сама охота продолжала оставаться в руках местных охотников. Правда, в окинскую тайгу устремились как буряты, так и русские из Иркутска и Алари, что привело к возникновению многочисленных конфликтов из-за охотничьих угодий, которые окинцы традиционно считали своими и делили их только с тофаларами. Однако постепенно охота все больше и больше централизовывалась, переводилась на промышленную основу и отторгалась от хозяйственной деятельности коренных народов. С середины XX в. охотничий промысел, переданный в ведение Госпромхоза, оказался в руках сезонных профессиональных охотничьих артелей, сформированных из представителей самых разных регионов страны. Традиционное комплексное хозяйство коренного населения Оки, главным образом сойотов, было разрушено,

и охота стала попутным видом занятий, мало отличаясь по своему функциональному значению от обычной любительской охоты.

Воспоминания о традиционной охоте сохранились лишь в памяти старшего поколения, образовав новый жанр устного народного творчества. Сегодня он является практически основным источником, позволяющим дать представление об одном из исконных видов хозяйственной деятельности коренных народов Окинского края.

С 1969 по 1988 годы охота в Окинском крае находилась в ведении Госпромхоза. К сожалению, получить исчерпывающие данные о его деятельности не удалось, так как организация эта «закрытого» типа. Но даже имеющиеся материалы свидетельствуют о полной нецелесообразности существования подобных организаций, что определяется как экономическими, так и этносоциальными причинами [Отчет Госпромхоза «Окинский» на 01.01.1988 г.]. Среди экономических причин одной из главных является убыточность централизованных государственных организаций. Так, в 1987 г. общий дефицит по охотничьей продукции ГПХ «Окинский» составил 19 538 рублей. Не имея всех данных, трудно решить, что является истинной причиной убыточности охоты, но после реализации всей продукции дефицит составил:

по пушнине	— 16 123 руб.
по мехсырью	— 582 руб.
по мясу диких животных	— 1 715 руб.
по струе кабарги	— 2 528 руб.

И только сбор орехов, что, собственно, не относится к охоте, дал прибыль в 1 410 рублей [Отчет Госпромхоза «Окинский» на 01.01.1988].

В связи с нерентабельностью Госпромхоза «Окинский», в 1987 г. было принято решение о передаче территории Окинского района в ведение Улан-Удинского Госпромхоза. В начале 90-х годов Госпромхозы перестроились в новые организации, но принцип их деятельности вряд ли существенно изменился, только что резко ослаб контроль со стороны государства. Отстраненность этих структур от районов промысловой деятельности, значительный административный аппарат и большие затраты на организацию охоты приводят к тому, что большая часть прибыли поглощается самой управленческой структурой, не говоря уже о ее теневой деятельности. Контроль со стороны этих организаций за количеством добытой охотниками пушнины практически не велся, и организовать его в труднодоступных районах горной тайги было невозможно.

Кроме того, план по добыче зверя, составляемый в центре, опирается на весьма приблизительное знание состояния ресурсов конкретных районов. Служб, занимающихся изучением биогеоценоза тайги и проблема-

ми его восстановления, подобные организации не имели. Поэтому промысловая охота все то время представляла собой планомерное истребление диких животных, главным образом, пушного зверя, и наносила непоправимый ущерб природе.

Тогда стало понятно, что охотничий промысел необходимо вернуть в систему комплексного хозяйства коренных народов Окинского аймака, что позволит, используя опыт традиционной культуры охотников, выработать экологически оптимальные формы промысловой деятельности. Более того, полноправное владение всеми ресурсами края будет, безусловно, способствовать воспитанию у окинцев чувства ответственности за свою землю, за благополучие ее природных богатств, что является основным условием формирования нового отношения человека к окружающему миру.

В 1993 г. в Окинском районе организуется охотничье-промысловое хозяйство «Эрбыт». Во главе его становится коренной житель Оки Виктор Содномович Данцаранов, по специальности охотовед. Но выжить в те годы хозяйству было трудно, и в 1996 г. «Эрбыт» оформляется в закрытое акционерное общество, а его учредителями становятся одно крестьянское хозяйство и несколько частных лиц. Его председателем избирается Жамсо Лобсонович Найдаков, сойот, 1957 года рождения. Уставом общества определяется очень широкая сфера деятельности. Основным направлением, конечно, является охота, но «Эрбыт» разворачивает комплексное хозяйство, включая рыболовство, оленеводство, собирательство лечебных трав, орехов, строительство. Административный штат общества небольшой, всего 7 человек, в него входят три егеря и один представитель рыбнадзора.

В «Эрбыте» числится 27 штатных охотников и 102 любителя. В число штатных охотников входят 19 местных жителей (из них 7 сойотов) и 8 русских из Иркутской области, которые считают определенные участки окинской тайги «своими родовыми землями», так как здесь охотились их деды и прадеды. Охотники-любители являются представителями коренного населения края. Штатным охотникам выделены угодья размерами приблизительно 30 на 25 км. Но с закреплением угодий за любителями дело обстоит пока трудно. «Эрбыт» добивается от правительства Республики выдачи им лицензий на право аренды угодий в соответствии со старыми «породными землями», границы которых и в настоящее время хорошо помнят многие окинцы.

Охотничий сезон открывается 25 октября, и до 25 декабря любители имеют право заходить на участки штатных охотников. Любители охотятся, главным образом, на белку. Лицензионные звери, такие как соболь, горноста́й, олень, кабарга, изюбрь, медведь — приоритет штатных охотников. Для них существует план — 250 белок, 3–4 соболя, 3 горно-

стая. Пушнина сдается по договору в организации Иркутска и поступает на аукционы страны.

Таким образом, охота постепенно возвращается в лоно хозяйственной деятельности коренных жителей Оки, и это, безусловно, будет способствовать решению проблемы занятости населения, возникновению новых отраслей применения труда и сфер занятости. И, наконец, охота явится дополнительным источником прибыли, которая не только позволит поднять уровень материального благополучия коренного населения, но и даст возможность увеличить капиталовложения в социальную и культурную сферы жизни.

Однако не так все просто в этой отрасли хозяйственной деятельности жителей Окинского края. За последние 10 лет необычайно сильно разрослось браконьерство, которое остановить в ближайшее время, видимо, не удастся.

Раньше, когда охотник убивал летом кабаргу или годовалого изюбря, мясо, шкуру обязательно брал. Теперь кабаргу бьют летом, стрюю возьмут, мясо бросают. Стрию в Китай продают, много зверя бьют. Раньше жадного охотника не было, теперь все жадными стали. Скоро зверя совсем не будет, как жить будут.

(Из записей бесед со стариками, Орлик, 2001 г.)

Этих сведений не встретишь в отчетах ни общества «Эрбыт», ни администрации, но явление существует и о нем знает большинство жителей Оки. И это большинство глубоко возмущено браконьерством. Это вселяет надежду на то, что со временем, получив все права на хозяйственное использование природных ресурсов, коренное население Окинского края, для которого его Природа является основой не только физического, но и духовного существования, справится с этой проблемой. Решить ее можно только изнутри и только при нравственном возрождении народов. В связи с этим целесообразно привести оценку близкой по характеру ситуации конца 20-х годов, которую дал в своем сообщении К.А.Казанцев: «Конечно, несравненно больше уходит пушнины в Монголию контрабандой. ... Борьба с контрабандой возможна только при условии организации хорошего кооператива, чего до сих пор в Оке не было. В настоящее время, кажется, кооператив попал в хорошие руки и, возможно, сыграет крупную роль в борьбе с контрабандой, тем более, что буряты охотно записываются в кооператив» [НАРБ, ф.514, оп.1, д.16, л.276]. Сегодня в районе существует общество «Эрбыт», остается надеяться, что оно в хороших руках и справится с проблемой охраны природных ресурсов Окинского края.

До последних лет Окинский район не знал промышленной вырубki леса, древесина использовалась только для внутренних нужд района в

качестве строительного материала и топлива. За 1987 г. Леспромхозом было заготовлено 100 куб.м круглого леса, 25 куб.м пиломатериалов и 1670 куб. м дров [Окинский район в цифрах и фактах. Орлик, 1988, с.2]. Однако даже такое, весьма ограниченное, потребление леса при существующих методах ведения хозяйства со временем может отрицательно отразиться на экологии края. Достаточно побывать на лесозаготовительных участках, чтобы убедиться в бесхозяйственном отношении к одному из основных богатств района. Вырубка ведется без учета особенностей биогеоценоза участков, часть спиленных деревьев остается в тайге, а рядом начинаются новые заготовки. Хотя Окинское лесничество и проводило в конце 80-х годов расчистку леса от сушняка, размеры этой деятельности были явно недостаточными. А главное, в Оке, как и во многих других районах, полностью отсутствует практика восстановления лесных насаждений. Учитывая, что развитие района потребует расширения жилого и хозяйственного строительства, увеличения потребления топлива, вопрос об организации лесного хозяйства с серьезной службой охраны и научно обоснованной системой восстановительной деятельности должен ставиться уже сегодня.

Задача сохранения окинской тайги — комплексная и, по сути, лежит в основе защиты экологии всего Окинского края. Промышленная рубка леса и вывоз древесины за пределы района, в принципе, недопустимы для данного региона. Следует помнить, что окинская тайга не только уникальное творение природы, но и естественная среда развития комплексного хозяйства коренных народов этого края. Поэтому необходимо приложить все усилия для максимального сохранения биогеоценоза таежной зоны Окинского края.

Решение этой задачи, прежде всего, видится в создании внутрирайонной системы функциональных зон, обеспечивающих сохранение уникальных природных комплексов, восстановление природных ресурсов, а также развитие хозяйственной деятельности, лечебно-оздоровительных и культурных комплексов. Работа эта требует привлечения широкого круга специалистов и займет достаточно много времени, но уже сейчас, опираясь на опыт создания охраняемых территорий в других районах, можно наметить общую схему внутреннего зонирования Окинского края.

А) ЗОНА ЗАПОВЕДНОГО РЕЖИМА — включает участки природных комплексов, не затронутых хозяйственной деятельностью человека. Это лесные массивы высокогорной части окинской тайги, где биогеоценозные связи природной среды сохранены в своей естественной форме. Любая хозяйственная и рекреационная деятельность на территории заповедной зоны запрещены, здесь возможны только научные наблюдения.

Б) ЗОНА С РЕЖИМОМ ПРИРОДООХРАНИТЕЛЬНЫХ ЗАКАЗНИКОВ — подразделяется на две категории:

1-я подзона — включает участки тайги, сильно разрушенные хозяйственной деятельностью, главным образом, вырубками леса. Основная задача проводимых здесь работ — восстановление лесного биогеоценоза с последующим сохранением восстановленного ландшафта. Хозяйственная деятельность запрещена на весь период восстановления и затем разрешена для экстенсивного скотоводства и охоты;

2-я подзона — включает участки тайги с нарушенным зооценозом в результате интенсивной промысловой охоты. Задача — восстановление фауны. Представляется правильным со временем, по мере восстановления зооценоза, менять границы этой зоны. Передвигая ее по территории края, т.е. периодически открывая для промысловой охоты одни участки тайги и закрывая другие, природе будет дана возможность для самовосстановления. Хозяйственная рубка леса в этой зоне запрещена.

В) ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЗОНА — включает в себя поселки, зимники, летние стоянки скотоводов, пастбища, сенокосы, охотничьи и другие промысловые угодья, участки хозяйственной рубки леса. Учитывая, что экстенсивное скотоводство и оленеводство являются экологически чистыми видами хозяйственной деятельности и наносят минимальный ущерб природе, давая ей возможность для самовосстановления, основное внимание в этой зоне должно быть уделено использованию леса для хозяйственных нужд района и охоте. В ней должны быть выделены запретные полосы для рубки леса вдоль рек и других водных объектов, на крутых горных склонах и в зонах охотничьего промысла; определен принцип рубки леса с учетом минимального нарушения биогеоценоза тайги; проведен точный учет промысловых ресурсов края и выработан четкий план их добычи. Ведение лесного и охотничьего хозяйства в этой зоне потребует создания специальных служб по охране и контролю за экологически безопасным использованием ресурсов края и постоянному их восстановлению.

Г) ЗОНА С РЕЖИМОМ РЕКРЕАЦИОННОГО ЗАКАЗНИКА — выделяется для организации лечебно-оздоровительного и культурного комплекса. Ввиду того, что перед Окинским краем стоит важнейшая задача поиска экологически здорового пути развития хозяйственной деятельности и самого человека, эта зона должна иметь ограниченные размеры и быть максимально изолированной от хозяйственного пространства района. Наиболее приемлемым

участком для этих целей представляются источники Шумака. Здесь разрешено строительство, связанное с лечебно-оздоровительным отдыхом и экотуризмом, проложены специальные маршруты, ботанические тропы, организованы благоустроенные стоянки. Особо следует подчеркнуть, что все строительство должно быть деревянным, т.к. оно наносит наименьший ущерб экологии, и проводить его следует под строгим экологическим контролем.

VII. ДРУГИЕ ВИДЫ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

1. СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННАЯ ПЕРЕРАБАТЫВАЮЩАЯ ПРОМЫШЛЕННОСТЬ

Полноценное развитие сельского хозяйства в Окинском районе невозможно без создания собственной перерабатывающей промышленности. Представить ее как абсолютно новое направление в хозяйстве было бы не совсем верно. Данные о торговой деятельности окинцев конца XIX — начала XX в. свидетельствуют, что вывозили они в Иркутск, Тунку и Монголию выделанные «скотские» кожи, выделанные медвежьи шкуры и, конечно, выделанную пушнину, т.е. кустарная обработка продуктов животноводства и охоты всегда существовала в традиционном хозяйстве, без чего была невозможна выгодная торговля и жизнеспособность хозяйства.

В конце XX — начале XXI в. перерабатывающая сельскохозяйственная промышленность должна получить новое развитие и избежать тех ошибок, которыми так печально прославилось наше столетие. Прежде всего, эта промышленность должна быть максимально приближена к сельскохозяйственным районам, ее должны связывать с ними общие цели и задачи, общая судьба. Люди, занятые в ней, должны понимать специфику сельскохозяйственного труда, его основополагающее значение для общества, быть близкими крестьянству. Только в этом случае можно преодолеть антагонизм между этими двумя сферами хозяйственной деятельности, максимально уменьшить разрушающее воздействие промышленности на окружающую природную среду.

Скотоводческое хозяйство Оки прежде всего нуждается в собственном мясокомбинате, что значительно поднимет продуктивность этой отрасли. При перегонке стад на мясокомбинат в Култук каждое животное теряет до 50–60 кг веса, а какая-то часть их просто погибает. Обработка продукции животноводства своими силами значительно увеличит размеры прибыли и выведет Окинский район на новый, более высокий уровень экономического взаимодействия с Республикой.

Однако создание мясокомбината станет по-настоящему рентабельным, если будет сопровождаться развитием сопутствующих новых отраслей хозяйства — кожевенного производства, звероводческих ферм; возможны и многие другие направления. Главным в создании перераба-

тывающей сельскохозяйственной промышленности должен быть комплексный подход. Строительство мясокомбината без изначально заложенных сопутствующих технологий, позволяющих обрабатывать все виды сырья (кожу, кости и т.д.), неизбежно снизит его рентабельность и приведет к загрязнению окружающей среды. Более того, актуальна сегодня и потребность сельских районов в развитии кустарной промышленности, позволяющей не только обеспечить мелкие нужды сельского населения, но и возродить многие традиции народной крестьянской культуры.

Традиционные ремесла бурят и сойотов Окинского края легли в основу кустарной промышленности, организация которой началась здесь в конце 20-х годов XX в. В 40-х годах в Оке уже было налажено столярное производство, изготовление телег и саней, шорные и бондарные мастерские, кузнечное дело, маслобойни [ГОАА, ф.11, д.3, лл.2-9]. Сегодня большая часть продукции, которая необходима для нормальной жизни села, завозится в Оку из города.

Кустарная промышленность, основанная на ручном труде, необычайно близка психологии крестьянина и является хорошей основой для развития различных видов народного творчества. Создание в Окинском районе перерабатывающей промышленности решит проблему обеспечения вторичным сырьем кустарного производства, становление которого позволит включить широкий круг коренного населения в творческий процесс созидательного труда.

Не меньшее значение имеет сельскохозяйственная промышленность и для социальной сферы культуры. Прежде всего, это одно из решений проблемы занятости коренных жителей, которая при существующих в Окинском районе темпах роста населения будет обостряться от поколения к поколению. Уже сегодня, вследствие экономических реформ и организации на их основе крестьянских хозяйств, в которых оказалось задействовано только 12% населения, количество безработных составляет 700 человек (14,8%). Развитие сельскохозяйственной промышленности, тесно связанной с основным направлением хозяйственной деятельности, приведет к более интенсивному и разностороннему формированию местной сельской интеллигенции, т.к. не будет разрушаться основной психологической установки коренных жителей на сельскохозяйственный путь развития.

Появление специалистов новых профессий (инженеры, техники, мастера кустарного производства) будет способствовать возникновению более сложной социальной структуры общества, что является непременным условием полноценного развития этносов. Таким образом, создание в Оке новой хозяйственной отрасли приведет к логичной согласованности социальных и этногенетических процессов, что служит гаран-

тием устойчивого будущего. Однако, все вопросы, связанные с проектами и строительством в Оке промышленных объектов, обслуживающих сельское хозяйство, должны решаться коллегиально и под контролем экологического надзора, с предварительным глубоким научным исследованием экологической безопасности и экономической рентабельности будущих объектов.

2. ГОРНОДОБЫВАЮЩАЯ ПРОМЫШЛЕННОСТЬ

Особую проблему представляет дальнейшее развитие в Окинском районе горнодобывающей промышленности, которое входит в перспективные планы не только Бурятии, но и Российской Федерации. Отчитываясь в 1988 году перед Республикой на XXVII партийной конференции, Администрация района с гордостью докладывала, что в Оке создается основа горнодобывающей промышленности, возникли новые современные рабочие поселки Самарта и Зун-Холба [*Окинский район в цифрах и фактах. Орлик, 1988, с.2*]. Не отменены официально эти планы и сегодня, хотя развитие промышленности в Оке и приостановлено, но, главным образом, в связи с общим экономическим кризисом.

Богаты недра Оки — золото, нефрит, мрамор, графит, бокситы, уран. Но именно этот щедрый дар природы таит в себе главную опасность, угрожающую самому существованию района. Выше уже говорилось о самартинском золоте, здесь речь пойдет о крупнейшем месторождении бокситов, расположенном в юго-восточной части края. От границы с Монголией оно проходит по верховьям рек Буксоони-гол, Гараган, Ока, Зун-Холбо и продолжается на север, к Китойским белкам, захватывая верховья Иркуты, Белой и Китоя. Месторождение бокситов целиком расположено в пределах водораздела.

К настоящему времени завершена геологическая разведка месторождения и проведены расчеты его экономической рентабельности, т.е. оно полностью готово к разработке. Сейчас оно законсервировано, но не трудно представить, какой станет эта обширная территория в случае промышленной разработки бокситов. Для этого достаточно побывать в поселке Буксоон, где находилась основная база геологической партии. Здесь возникает ощущение, что из благодатного мира Земли ты мгновенно переброшен на какую-то неизвестную мертвую планету, погибшую в результате чудовищной космической катастрофы. Изорванная в клочья земля, покрытая ржавчиной брошенная техника, гниющие поваленные деревья и неестественная гнетущая тишина, вызванная полным отсутствием жизни. Вряд ли можно сейчас отчетливо представить себе все последствия уничтожения обширной территории Окинского края, которые таят в себе саянские бокситы. Но уже те, которые безошибочно

прогнозируются сегодня, являются веским основанием для категорического запрещения промышленной добычи бокситов в Оке.

Уместно напомнить, что впервые саянское месторождение бокситов было открыто советскими геологами на территории Монголии. Наши специалисты провели разведку, подсчитали запасы и предложили начать разработку, но правительство Монголии ответило на это решительным отказом, мотивируя его тем, что данный район имеет важное сельскохозяйственное значение (там расположены пастбищные угодья) и его разрушение представляется нецелесообразным.

Промышленная разработка окинского месторождения, прежде всего, приведет к загрязнению четырех крупнейших притоков Ангары и, следовательно, к нарушению экологии огромного пространства, включающего Оку, Тунку и значительную часть Аларского района Иркутской области. Добыча этого сырья неминуемо вызовет изменение структуры почвенного слоя в самой высокой части Окинского края и, в частности, высыхание болот, являющихся одним из основных источников, питающих реки обширной территории Байкальского региона. А понижение уровня воды в реках и их загрязнение можно смело оценивать как экологическую катастрофу.

Первые симптомы этой диверсии проявятся в Окинском районе. Будет уничтожен ландшафт одной из самых красивых областей этого края, что негативно отразится не только на экологии, но и на эмоционально-психологическом состоянии коренного населения. Фактическое уничтожение почвенного слоя приведет к гибели флоры и фауны этой территории, т.е. полному разрушению биогеоценоза. И, наконец, произойдет сильное сокращение пастбищных и охотничьих угодий, что крайне пагубно отразится на развитии основных отраслей хозяйства коренных народов.

Более того, разработка бокситов явится началом тотального освоения недр Оки. Она заложит здесь техническую, экономическую и социальную базу для дальнейшего расширения добывающей промышленности и этот фактор всегда будет использоваться при обосновании рентабельности добычи в Окинском районе урана, нефрита, мрамора и других полезных ископаемых. А это означает, что со временем вся территория Оки будет оккупирована промышленностью и этот уникальный феномен природы исчезнет с лица Земли. Разработка окинских недр потребует большого количества рабочей силы, которую не восполнить за счет местного населения. Окинцы — исконные скотоводы, оленеводы и охотники, поэтому работать в промышленной отрасли, не связанной с сельским хозяйством, они в большинстве своем или совсем не смогут, или будут заняты в самых низких по социальному статусу и неквалифицированных видах труда, как, например, в Самартинской партии в наши дни.

А это пагубно отразится на социальном и психологическом состоянии всех жителей.

Трудно сейчас сказать, какова будет численность рабочих в окинской горнодобывающей промышленности, но в любом случае для них потребуется жилищное и коммунальное строительство, которое, естественно, сократит хозяйственные угодья края, не говоря уже о негативном воздействии на его экологию.

Не менее серьезным обстоятельством является и тот факт, что суровые природно-климатические условия Оки будут причиной большой текучести кадров на промышленных объектах. Людей будут привлекать, главным образом, большие заработки, а отношение таких людей к окружающим их и, по существу, чуждым им, природе и местному населению достаточно хорошо известно по опыту промышленного освоения других районов страны. Для временного населения окружающая природа не представляет духовной ценности, т.к. в данном случае отсутствует генетическая связь человека с кормящим ландшафтом. Начинается тотальное истребление природы, особенно зверя, что является одной из причин конфликтов между пришлым и коренным населением. Психология людей занятых в промышленности антагонистична психологии крестьянина, т.к. сферы их деятельности несовместимы на современном этапе развития цивилизации. Урбанистическая психология агрессивна по отношению к природе, т.к. формируется в искусственной среде обитания (городской), возникновение и развитие которой изначально направлены на разрушение естественного природного мира и противопоставлены ему.

Нетрудно представить судьбу окинцев при соприкосновении их с иной в психологическом, социальном и этническом отношении общностью людей, вторгшейся на их землю. Сначала внутреннее сопротивление и стремление к изоляции, затем открытая борьба и неминуемые жесткие конфликты, в которых, возможно, победителей не будет.

VII. СЕМЬЯ И ОБЩЕСТВО

В предыдущих главах было уделено достаточно внимания состоянию этнической культуры народов Окинского края в области хозяйственной деятельности. Здесь речь пойдет, главным образом, о преемственности традиций в семейных отношениях, воспитании, особенностях формирования национальной интеллигенции, о перспективах развития этнической культуры.

Семья составляет основу социальной структуры современного общества, и разрушение семейных связей, которое наблюдается сегодня во многих развитых странах, является ярким показателем того, что наша цивилизация поражена глубоким духовно-нравственным недугом. Наиболее широко он охватил горожан, составляющих в развитых странах большую часть населения. Низкая рождаемость, высокий процент неполных семей, брошенные дети и старики, постоянный рост преступности — результат технократического пути развития нашего общества. Проблемы эти привлекают к себе все больше и больше внимания ученых, общественных деятелей, широких кругов интеллигенции, однако пути решения их остаются пока неясными. В настоящей работе не ставится задача глубокого освещения этих вопросов. Они обозначены лишь в связи с характеристикой социально-семейных отношений в среде коренного населения Окинского края.

Этнографическое изучение Оки позволяет дать развернутую картину состояния семьи в этом районе. В ходе полевой работы в Окинском аймаке в 1987–99 годах было обследовано 297 семей (домохозяйств), включающих 1261 чел., что составляет почти 30% населения района. Обследование проводилось в самых разных по характеру населенных пунктах, включая центральный поселок Орлик, большие села Сорог, Саяны, Хужир и малые Хурга, Гарган, Усть-Буксоон, Хойто-Бэе и зимники Айнаг, Болдог, Хужарта, Хойто-Уроо, Хара-Толгой и многие другие.

Средняя численность семьи в 1999 г. в Окинском аймаке составляла 3.8 чел. и показатель этот остается стабильным на протяжении последних 20 лет. Так, в 1966 г. он также равнялся 3.8 чел., т.е. никаких изменений в численности семьи за эти годы не произошло. Однако, по сравнению с концом XIX в., средняя численность семьи в Оке уменьшилась на 1.2 чел., так как семья 100 лет назад состояла, в среднем, из 5 человек. [Долгих 1960, с.265]. Причины этого явления, как мы можем

видеть, лежат не в снижении естественного прироста населения, которое увеличилось за последний век в 2.5 раза, а в постепенном дроблении семьи, в нарушении ее структуры.

В настоящее время основную массу окинских семей, как и в целом по стране, составляют однорядные домохозяйства, т.е. семьи с одним поколением родителей и детьми. Традиционная же культура опиралась на двухрядные домохозяйства, включающие в себя три живущих поколения. Из 225 семей, обследованных, например, в Сойотском сомоне, 13 включали два поколения родителей, а 14 семей состояли только из стариков, одиноких или вырастивших детей и живущих самостоятельно.

Процесс дробления семьи был связан, главным образом, с разрушением частного индивидуального хозяйства и развитием колхозного. Семья теряла единую экономическую основу существования, так как переход на оплату труда каждого работающего члена семьи лишал ее необходимости внутренней сплоченности. Более того, так как количество скота в индивидуальных хозяйствах все годы советской власти жестко лимитировалось, то выделение члена семьи в отдельное домохозяйство позволяло увеличить это количество. Поэтому, например, молодые сразу же, до рождения первого ребенка, выделялись в самостоятельную семью. При возможности, самостоятельное домохозяйство образовывали и неженатые сыновья, что было абсолютно нехарактерным для традиционной культуры, индивидуальное хозяйство которой требовало монолитной семьи.

В то же время, дробление семьи в Окинском районе в большинстве случаев носило чисто формальный характер. Получая возможность увеличить личное хозяйство за счет отделения кого-либо из членов семьи, часто только на уровне официальных документов, семья фактически продолжала сохранять внутреннее единство. Этому в значительной степени способствовало, с одной стороны, отсутствие в Оке эмиграционных процессов, обусловленное особым этнопсихологическим типом коренного населения, затрудняющим адаптацию его в других этнических группах; с другой — изолированность Окинского края помешала развернуть здесь политику сближения сельской молодежи в ряды городского рабочего класса, обескровившую в свое время многие русские деревни. Поэтому молодежь, оставаясь в своем районе, у своих родных очагов, продолжала сохранять генетические связи с семьей, наследуя традиции мировоззрения, поведения, хозяйствования. Все это уберегло семью окинцев от разрушающего воздействия современной цивилизации, тем самым сохранив основу для дальнейшего развития этнической культуры.

В семье Доржи Долбахеевича Дамбаева и Галины Шагжиевны Гомбоевой шестеро детей. С ними живет и мать Галины Шагжиевны. Дети уже все взрослые:

— старшая дочь Надежда (1958 г.р.) окончила 10 классов, затем сельхозтехникум, агроном, вышла замуж за бурята из Читинской обл., живет в пос.Чернышевск, работает воспитательницей в детском саду, двое детей — 13 и 9 лет ;

— дочь Вера (1962 г.р.) окончила 10 классов , работает прачкой в интернате в Сорог, замужем, двое детей -9 лет и 3 года;

— сын Алексей (1963 г.р.) окончил 10 классов, служил в армии в Монголии, затем окончил ПТУ в Улан-Удэ и три года работал на авиационном заводе. В 1987 г. женился на студентке БГПИ (Эржэна училась на отделении бурятского языка), два года жили в Улан-Удэ, пока Эржэна не закончила институт, там же родился первый ребенок — сын Игорь. В 1989 г. вернулся с семьей в Оку. Работает в Сорог в колхозе «50-лет Октября» токарем. В 1990 г. родилась дочь — Саяна. Эржэна преподает в старших классах бурятский язык;

— дочь Люба (1966 г.р.) окончила 10 классов, потом мед.училище, работала в Орлике в больнице акушеркой. В 1990 г. поступала в Читинский мед.институт, не поступила, пока живет в Чите, хочет попробовать поступить еще раз;

— сын Баир (1967 г.р.) окончил 10 классов, служил в армии в Читинской обл., после армии работал в Орлике в милиции, сейчас поступает в высшую школу милиции в Хабаровске, по словам Галины Шагжиевны, обязательно вернется в Оку;

— сын Олег (1970 г.р.) окончил 10 классов, служил в армии в Монголии, сейчас работает строителем в колхозе «Туая» в Усть-Буксооне.

Из полевых записей 1991 г. (пос.Усть-Буксон)

Можно с достаточной долей уверенности прогнозировать, что в ближайшие годы, в связи с развитием крестьянских хозяйств, средний показатель численности семьи в Окинском районе возрастет, так как они потребуют большего числа рабочих рук, по сравнению с личным хозяйством предшествующих лет. Возможно, она достигнет по численности уровня XIX в., т.е. того оптимального размера, который был выработан традиционной кочевой скотоводческой культурой. Достаточно высок в Окинском крае процент полных семей, имеющих обоих родителей, составляющий здесь 71.8%. Причем, в неполных семьях 1/3 составляют вдовы (или вдовцы), потерявшие супруга в результате болезни или несчастного случая, и 2/3 составляют разведенные, т.е. имеющие одного из родителей, и одинокие люди, не создавшие семью.

Одним из основных показателей состояния семьи и этноса в целом являются дети. Из 211 домохозяйств детей не имели 20 одиноких людей и 8 семей, состоящих из мужа и жены, были бездетными. Всего на 211 семей приходилось 545 детей. Это означает, что количество детей на одну женщину составляет 2,8 ребенка, а на семью 2,5 ребенка. Следовательно, коренное население Окинского края не только полностью воспроизводит себя в следующем поколении, но и обладает вполне благоприятным темпом роста. Более того, из 149 семей, имеющих обоих родителей (т.е. полных семей), в 76 семьях средний возраст родителей 45-50 лет (не репродуктивный возраст) и в 73 семьях средний возраст родителей 25-30 лет, т.е. семьи молодые, и количество детей в них в ближайшие годы будет увеличиваться. В первой категории среднее число детей на одну семью равняется 4. Причем только одна семья имеет 1 ребенка, но в 12-ти семьях по 5 детей, в 4-х семьях по 6 детей, в 5-ти — по 7 детей и в двух по 10.

Сегодня собрались на летник Монгол-Дабан, но выехали поздно. Ночью кони ушли далеко и Валерий искал их почти 2 часа. Поехали ближайшей дорогой через перевал Ганжур-Дабан, снова пришлось преодолевать его болота. Впереди открылись горы Халбы-Жалга, через них лежит одна из дорог в верховье Дибби. Пройдя Ганжур-Дабан, свернули на юг, местность стала суше и лошади пошли быстрее. Перевалили через небольшую сопку, поросшую лесом, и открылась долина р.Буксоони-гол. Пересекли Буксон и подъехали к летнику Бориг, где сейчас живет семья Балдановых, пасет подсосный гурт сарлыков. Местность очень красивая и удобная — высокий холм, рядом лес, много ягод и грибов. Балданов Даша Владимирович (1952 г.р., бурят, род Шонорог), жена его Галина (1950 г.р., бурятка, род хохор-Муртэн), имеют пять детей, трех сыновей и двух дочерей. Старший сын работает строителем в Усть-Буксооне, бригада возводит школу и клуб, остальные дети учатся в школе и сейчас все на летнике вместе с родителями. Средний сын Баир перешел в 11 класс и на следующий год собирается поступать в Педагогический институт в Улан-Удэ на отделение бурятского языка. Говорит, что после института обязательно вернется в Оку и будет преподавать детям родной язык.

Из полевого дневника 1991 г. (летник Бориг)

Все приведенные выше материалы показывают, что семья в Окинском районе и в настоящее время является полноценной структурной единицей общества. Прежде всего, это проявляется в достаточно высоком темпе роста населения, незначительном числе неполных семей (матери-одиночки) и очень малом количестве одиноких людей, не образо-

вавших семью. Иначе говоря, семья в Оке, при ее абсолютно современной структуре, продолжает сохранять нравственную преемственность с традиционной культурой, неся в себе здоровый потенциал социального развития общества. Это качественное состояние окинской семьи основывается, прежде всего, на сохранении в современной культуре традиционных ролевых функций мужчины и женщины и социально-психологической основы общества, ориентированных на традиционные ценностные категории. Прочнее всего они удерживаются в семьях, непосредственно занятых в скотоводческом хозяйстве, т.е. в подлинно крестьянской среде. Однако и в других социальных группах процент женщин, чья деятельность полностью посвящена семье и домашнему хозяйству, достаточно высок.

Значительное число женщин Оки заняты только в домашнем хозяйстве. В их обязанности входит воспитание детей, приготовление пищи, работа по дому и уход за личным скотом (дойка, кормление, обработка молочных продуктов), т.е. их социальные обязанности и общественно-производственная функция, как и в традиционной культуре, сосредоточены на семье. Это позволяет им рожать и воспитывать нескольких детей, помогать престарелым родителям, обихаживать дом. Общественно-производственная деятельность мужчины сосредоточена преимущественно за пределами домашнего хозяйства, будь то скотоводство, работа в сфере обслуживания или управления районом, а в самые последние годы и торговля. Правда, в последней чаще всего семья занята полностью.

Это традиционное разделение сфер деятельности между мужчиной и женщиной является прочной основой для жизнедеятельности семьи и во многом определяет поведенческую культуру коренного населения Окского края. Элементы традиционного поведения продолжают сохраняться в почтительном отношении младших к старшим, в уважении к многодетным женщинам, в воспитании детей. Традиционные брачные связи с коренным населением Тункинского района, конечно, сегодня не столь прочны, как были в традиционной культуре, так как, уезжая учиться в центральные города, молодые люди встречают девушек из самых различных районов республики. Но важно подчеркнуть, что женятся окинцы только на бурятках, что, возможно, свидетельствует об очень прочных основах этнической психологии.

Появление ребенка всегда желанно в окинской семье. Маленькие дети пользуются любовью и вниманием не только со стороны родителей и родственников, но и всех окружающих. Отношение к маленьким детям постоянно доброжелательно, полностью отсутствует система жестких наказаний. В то же время, дети, особенно девочки, с 5–6 лет начинают помогать матери в несложных видах домашней работы, а в 12–13 лет

они уже помогают ухаживать за скотом. Мальчики, главным образом, в семьях скотоводов, в 7–8 лет уже хорошо сидят в седле и летом помогают отцам следить за стадом. Приобретенные с детства навыки дают возможность крестьянской молодежи без особого труда начинать самостоятельно работать пастухами, чабанами, табунщиками.

Социальное обеспечение старости со стороны государства считается одним из существенных достижений современной цивилизации. Однако явление это, само по себе, безусловно, положительное, наряду со многими другими причинами постепенно приводит к исчезновению в нашем обществе такой нравственной категории, как ответственность детей за судьбу старых родителей. Дома престарелых (не говоря уже о бездомных стариках), в которых с каждым поколением увеличивается число обитателей, представляют одно из самых уродливых явлений современного общества. Старики не могут и не должны жить изолированно. Только в кругу семьи, среди детей и внуков или родственников, т.е. в активной жизнедеятельности их собственная жизнь приобретает смысл. И он, прежде всего, заключается в полноценной передаче культурных традиций и личного опыта будущему поколению. Именно тесные семейно-родственные связи всех трех живущих поколений были характерны для традиционной культуры.

В Окинском районе отчуждение стариков от жизни семьи еще не стало социальной проблемой. Неразрушенность традиции семейно-родственных отношений, компактность района и отсутствие эмиграции молодежи привели к той благополучной ситуации, когда старики, даже проживая самостоятельно, продолжают оставаться рядом с детьми или родственниками, пользуясь их вниманием и поддержкой. Эти семейно-родственные отношения в своей нравственной основе во многом еще опираются на законы общинно-родовой организации, которая, исчезнув из социальной структуры общества, сохранилась в Оке на уровне этических норм поведения. Сохранение традиций в поведенческой культуре, в воспитании детей, представляется очень важным для будущего района, так как в совокупности с укреплением экономической основы семьи может явиться нравственным гарантом развития общества. Поэтому в наши дни крайне необходимо усиление в Окинском аймаке социальной защиты именно семьи (выплата пособий на детей, бесплатное медицинское обслуживание и образование и т.д.).

В социологии существует понятие «качество» населения. Оно включает такие показатели как средняя продолжительность жизни, уровень рождаемости и смертности, заболеваемость. Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют в какой-то степени проследить динамику развития физического состояния населения Окинского края в течение первой половины 80-х годов и второй половины 90-х годов XX в..

Основные показатели	1981	1982	1983	1984	1985	1986
рождаемость (на 1000 чел.)						
по Республике	22.0	23.4	23.5	22.7	23.8	23.1
по Окинскому аймаку	34.9	30.5	32.3	35.6	33.5	26.5
смертность (на 1000 чел.)						
по Республике	9.3	8.8	9.1	9.7	9.4	8.3
по Окинскому аймаку	7.4	5.0	3.8	9.7	6.5	9.2
естественный прирост (на 1000 чел.)						
по Республике	12.7	14.6	14.4	13.0	14.3	14.8
по Окинскому аймаку	27.5	25.5	28.5	25.9	27.0	17.3
детская смертность (на 1000 чел.)						
по Республике	13.2	13.0	14.3	18.5	16.3	15.0
по Окинскому аймаку	5.8	8.2	данных нет	7.9	14.9	25.0

Таблица составлена на основе Отчета ЛПУ Окинского района за 1981–86 гг.

Данные таблицы показывают удивительную стабильность в состоянии населения как в Республике, так и в Окинском районе. При этом, рождаемость в Оке с 1981 по 1985 гг. практически на треть выше, чем в Бурятии, естественный прирост населения больше почти в два раза, в то время как общая смертность в районе ниже на четверть, а детская — почти в половину. В 1986 г. показатели по Республике удерживаются на том же уровне, но в Окинском крае они резко меняются: рождаемость падает приблизительно на 25%, естественный прирост — на 30%, а смертность впервые превышает республиканский уровень, особенно детская, которая поднимается до 25 на 1 000 человек. Таким образом, начавшийся в середине 80-х годов упадок в стране и связанный с ним разрыв экономических и социальных связей, прежде всего, отразился на «качественном» состоянии населения небольшого, отдаленного района.

Показатели второй половины 90-х годов наглядно отражают воздействие «перестройки» на демографию населения как Окинского района, так и страны в целом.

Рождаемость снижается почти вдвое, резко увеличивается смертность, а естественный прирост населения в целом по стране, по Республике Бурятия и г.Улан-Удэ имеет отрицательный знак. На этом фоне Окинский район выглядит относительно благополучно, но только в том смысле, что его показатели свидетельствуют все же о положительной

Годы	1996	1997	1998	1999	2000
Рождаемость (на 1 000 населения)					
по Окинскому р-ну	18.5	16.9	16.5	15.9	17.6
по г. Улан-Удэ	10.5	10.3	10.2	9.9	—
по Бурятии	11.6	11	11.3	11	11.2
по РФ	8.9	8.6	8.8	—	—
Общая смертность (на 1000 населения)					
по Окинскому р-ну	8.3	10.8	8.3	9.4	8.9
по г. Улан-Удэ	11.5	11.1	10.6	12.1	—
по Бурятии	11.8	11.6	11.0	12.6	12.7
по РФ	8.9	8.6	13.6	14.7	—
Естественный прирост					
по Окинскому р-ну	10.2	6.1	8.2	6.5	8.7
по г. Улан-Удэ	-0.1	-0.8	-0.4	-2.2	—
по Бурятии	-0.2	-0.6	-0.3	-1.6	-1.5
по РФ	-5.4	-5.2	-4.8	—	—

Таблица составлена на основе данных ЛПУ Окинского района за 2000 г.

тенденции в демографии населения. Тем не менее, по сравнению с 80-ми годами и здесь рождаемость сократилась почти в два раза, смертность возросла почти на 20%, а естественный прирост населения уменьшился почти в три раза.

К сожалению, статистика лишь фиксирует явление, но не раскрывает его причины. Вряд ли в данном случае следует искать какие-либо особые причины ухудшения физического и социального здоровья населения Онинского края. Они те же, что и в целом по стране и прежде всего вызваны духовно-нравственным недугом, поразившим нашу страну в конце XX в. В настоящей книге не представляется возможным осветить все стороны этой сложной и многогранной проблемы, здесь следует затронуть лишь те ее аспекты, которые непосредственно связаны с основной задачей организации. Это, прежде всего, ценностная ориентация общества на промышленно-технологический путь развития, которая поставила крестьянство в разряд населения второго сорта. Понятие крестьянин, сельский житель стало ассоциироваться с отсталостью, неразвитостью и даже неполноценностью. Все достижения крестьянской народной культуры, выработанные веками на основе глубокого духов-

но-нравственного взаимоотношения с природой, были объявлены несовременными и перечеркнуты.

Город стал диктатором и подчинил деревню своим нуждам и интересам, не осознавая, что своим существованием он, прежде всего, обязан крестьянину. Город безжалостно вытягивал из деревни все ею производимое, мало что отдавая взамен. Чего стоили крестьянству все эти подразверстки и продналоги. Город устанавливал закупочные цены на сельхозпродукты, определяя стоимость крестьянского труда в копейках, в то время как труд рабочего оценивался в рублях. Он диктовал деревне что, где и когда сеять, как распахивать целину, какие породы скота разводить и как его содержать. Город определял, какие деревни перспективны и какие нет, стремясь перекроить жизнь крестьян по своему образу и подобию. Он сгонял крестьян с родных обжитых мест, укрупнял деревни, разворачивал в них крупномасштабное строительство, не задумываясь о том, что все эти действия разрушают основу крестьянского труда и духовную связь человека с кормящей его землей. И наконец, создал чудовищное детище — агропромышленный комплекс, который сделал деревню бесправным придатком развивающейся промышленности.

Но, несмотря на все это, деревня еще жива, крестьянин продолжает сеять хлеб, выращивать сады, пасти скот и кормить город, совершая великий нравственный подвиг. Ибо оставаться в деревне в наше время и нести все тяготы крестьянского труда могут лишь люди, бесконечно преданные своей земле, связанные с ней глубокой любовью. Поэтому, поднимая вопрос о «качестве» населения Оки, следует особо остановиться на его нравственном состоянии.

Окинский край, хотя и испытал на себе власть города, она все же не успела сильно искалечить ни его природу, ни его коренное население. Окинцы фактически не покидают своей земли, и это — один из главных показателей нравственного «качества» народа. Уезжают чаще всего молодые женщины, выходя замуж в другие районы Республики, и только в редких случаях молодые мужчины. Этот естественный отток населения компенсируется за счет молодых женщин, главным образом из Тунки, на которых женятся окинцы. Таким образом, происходит постоянное обновление генофонда окинского населения. Так, например, в 1998 году в Сойотском сомоне население уменьшилось на 115 человек. Из них: 47 — переехали в другие поселки аймака, 16 — покинули район, 15 — служат в армии, 32 — учатся в Улан-Удэ и других городах, 5 — умерло [Справка об изменении населения по Сойотской сомонной администрации на 01.01.1999 г.].

Но самым главным показателем сохранения в Окинском районе традиционной ценностной ориентации общества является достаточно

высокий престиж профессии скотовода. И отражается он не только в сравнительно высокой оплате труда, но, прежде всего, в отношении к людям этой профессии со стороны остальной части населения. Его невозможно зафиксировать никакими статистическими показателями, он проявляется в той интонации, с которой произносятся слова «пастух, чабан, табунщик», в наличии молодежи в этой профессии, в желании школьников заменить в этой работе своих отцов. Конечно, отношение к профессиям учителя, врача, зоотехника более уважительное, но главное то, что интеллигенция не противопоставляется крестьянству. Да это и невозможно, т.к. вся интеллигенция Окинского края — это дети и внуки скотоводов.

Ока один из немногих районов Республики, который может гордиться тем, что практически вся его интеллигенция вышла из местного крестьянства. Ее формирование интенсивно начинается с 60-х годов. Если в 50-х годах, не говоря уже о 40-х и предвоенном времени, интеллигенция в Оке была представлена, главным образом выходцами из других районов Бурятии или Иркутской области, то в настоящее время она состоит, в основном, из местных жителей. Сегодня мы можем говорить уже о втором поколении коренной окинской интеллигенции, которая прочно занимает свое место в современной социальной структуре общества, не собираясь уступать его представителям других районов.

Окинская молодежь, собираясь учиться в высших и средних учебных заведениях, выбирает те профессии, которые могут быть применены в родном районе. Для девушек наиболее предпочтительными считаются сферы образования, медицины и культуры, для юношей — производственная сфера (зоотехник, ветеринар, агроном и т.п.) Отметим, что даже в новой для традиционной культуры социальной группе, какой является интеллигенция, в Окинском районе сохраняется традиционная социопсихологическая основа, определяющая разделение функций мужчины и женщины.

Коренная сельская интеллигенция Оки, родившаяся и выросшая в этом крае, с детства испытывавшая многие тяготы крестьянского труда, глубоко чувствует и знает нужды района, понимает его проблемы. Она не противопоставляет себя крестьянству, как часто случается при направлении интеллигенции из города в деревню, а живет общими с ним интересами, обустривая жизнь своего района. Все это свидетельствует об «экологически» здоровой этнической культуре народов Оки, что является залогом дальнейшего самобытного развития Окинского края в условиях современной цивилизации.

Конечно, не следует идеализировать состояние общества в Окинском крае. За последние годы здесь произошел заметный упадок во

многих сферах жизни. Возросло количество мелких преступлений, главным образом, краж, совершаемых подростками. Появились особо тяжкие преступления. Серьезную проблему представляет возникшая в середине 90-х годов безработица, распространение алкоголизма среди молодежи, который грозит большим потомством, увеличением уровня смертности, разрушением семьи, т.е. всей той здоровой основы общества, которую окинцы сохраняли на протяжении почти всего XX в. Однако это общество имеет огромный потенциал, накопленный и сохраненный традиционной культурой, основы которой не разрушены до настоящего времени.

Х. ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

1. ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Немаловажную роль в сохранении нравственного состояния общества в среде коренных народов Оки (по сравнению с другими районами страны) играет присутствие в их сознании прочной традиционной религиозной основы. Не случайно Окинский район одним из первых в республике восстановил разрушенный в 30-х годах Балактинский дацан.

Изолированность Окинского края предохранила его от полной победы атеизма. На протяжении всего XX в. религиозные верования продолжали потаенно сохраняться в культуре окинцев, питая духовную и нравственную основу мировоззрения. Конечно, сегодня религиозное сознание в явственной, открытой форме присуще в большей степени старшему поколению. Но достаточно активно оно начинает проявляться в среднем поколении, а на уровне бытовой обрядности постепенно обретает смысл и в умах молодежи.

Сегодня религией окинцев, как и всех бурят Забайкалья, является северная ветвь буддизма в той сложной форме переплетений махаяны, ваджраяны и народных верований Центральной Азии и Южной Сибири, которую он принял в Бурятии, Монголии и Тибете. Жители Окинского края почитают Авалокитешвару, Майтрею, которому оказывают особое предпочтение, Амидабху, и их земные воплощения — далай-ламу, панчен-ламу и богдо-гэгэна, соблюдая основные ламаистские праздники и обряды. Среди женщин особым почитанием пользуется Зеленая Тара (Сяматара), супруга Авалокитешвара, рожденная из его слезы и ставшая воплощением бесконечного сострадания. К ней обращаются во всех случаях жизни с молитвой о помощи и милосердии.

Однако, как можно себе представить, буддизм составляет лишь тонкую внешнюю оболочку религиозной традиции народов Восточных Саян, обрамляя мощное внутреннее ядро доламаистских традиционных народных верований Байкальского региона. Не этим ли объясняется прак-

тически полное отсутствие в конце 80-х — начале 90-х годов в домах божниц и других предметов буддистского культа, достаточно часто встречающихся в те годы в других сельских районах Бурятии?

Начиная с 30-х годов XX в. сакральная сфера культуры в Окинском крае долгое время была глубоко сокрыта от посторонних глаз, но прочно удерживалась в сознании людей и исподволь сохранялась в обрядовой практике. Путешественник, посетивший Окинский аймак в конце 80-х годов, вероятно, прежде всего, отметил бы абсолютную нерелигиозность населения Восточных Саян. Но это лишь внешняя, видимая постороннему глазу сторона жизни, реальность была совершенно иной. Например, все мои информанты уверяли, что главный общественный праздник обоо-тахилха последний раз состоялся в 1929 г. Однако на жертвенниках, которые установлены в местах проведения его, лежали совершенно свежие угли, а у алтаря (*шэрээ*) находились сосуды с жертвенной пищей. И люди несколько смущенно объясняли, что, конечно, старики бывают на священных местах и совершают обряды, но делают это тайно, скрывая свои действия даже от многих местных жителей. Домашние же обряды, такие как «кормления огня», «наречение имени» совершались практически во всех семьях. Не забывались и охотничьи обряды, проводимые в тайге, хотя они уже были сильно упрощены. Наиболее полно сохраняли свою форму и содержание погребальные обряды. Именно в этой сфере культуры традиция прочно удерживалась на протяжении всего XX в. Менее всего сохранилась в культуре окинцев свадебная обрядность. Сегодня ее удерживают в памяти только старики, и это понятно, так как обряды этого цикла при полном разрушении родовой организации во многом стали зависеть от молодого поколения, сильнее всего подверженного инновациям. Кроме того, именно свадебная обрядность была наиболее тщательно разработана в советской культуре, что ускорило подмену традиции новой системой обряда. Однако без преувеличения можно сказать, что при внешне современном облике культуры народов Очинского края, традиционность достаточно прочно сохраняется в их сегодняшней культуре, особенно ярко проявляясь в стереотипах поведения, в отношении к человеку и окружающему миру.

В то же время необходимо отметить, что в Окинском районе, учитывая его отдаленность и изолированность, на удивление мало сохранилось предметов традиционной материальной культуры: практически полностью отсутствует национальный костюм, единичны предметы домашней утвари, снаряжения коня и другие бытовые вещи, которые достаточно часто встречаются в других районах Бурятии. Создается впечатление, что окинцы абсолютно не дорожили ими, не хранили бережно в сундуках и амбарах, в чем, вероятно, проявляется одна из характерных особенностей их этнопсихологического типа, а именно, определенное пренебрежение к ценностям материального мира.

Важную роль в этом особом состоянии современной культуры населения Окинского края, по всей видимости, играет высокая степень сакрализации самого пространства Восточных Саян, которой они наделены не только в автохтонной культурной традиции, но и в мифологии бурят всего Байкальского региона. Выше уже приводился мифологический сюжет о происхождении кузнечества, соотнесенный с верховьем р.Оки, куда спустились небесные божества. Но главные темы, связанные с особой сакральностью Восточных Саян в мировоззренческой традиции автохтонных народов Байкальского региона, содержатся в шаманских молитвах-призываниях булагатов и эхиригов Предбайкалья.

Они начинаются с обращения к верховным небесным западным божествам: «Западные 55 небес, старший из них отец-небо (Эсэгэ-Малан-тэнгэри), 9 сыновей которого спустились на землю на 99 западных мундара (Тункинские белки — Л.Р.): мать небо — Эхэ-Юрин-тэнгэри, 9 дочерей которой (или дочерей Хата) спустились сначала на 9 гор Торон (Балаганское ведомство) — Ехон Торон, но им показалось, что утесы гор от ветра шумели, и, кроме того, были им неприятны скрип телег и крик верблюдов, тогда дочери неба избрали себе новое местопребывание. Три старшие дочери поселились на горе Ахан-Улан или Ахан-Хорьхон (в верховьях р.Оки); здесь они спустились к 13 глубинам реки Оки и стали купаться; к ним приплыли на березовых лодках с серебряными веслами и золотыми шестами, говорящие непонятным языком, они начали при помощи своих шестов и весел брызгать водою на дочерей. Три дочери неба переглянулись между собой и улыбнулись, потом черным шелковым платком махнули по воздуху: и вот с северо-запада показалось черное облако с шапку величиной, поднялся умеренный ветер, небо покрылось прозрачными облаками, и задул сильный ветер, загредел гром и земля от него затряслась, и небо покрылось сплошным облаком, молния засверкала и гром загредел, земля затряслась и пошел сильный град в чашку и корзину величиной. Тогда в 13 глубинах они утонули, говорившие непонятным языком в берестяных лодках с золотыми шестами и серебряными веслами. Один из них сделался поклонником небесных дочерей, впереди видящим и сзади караулящим, имя его Хан-Нахура, он имеет шапку из черной мерлушки и черный кафтан. Три дочери неба выгоняли тарасун на горе Аха-Улан, имена их: 1) халимдархатун (или Хан-хатун), 2) ялбаргана-хатун (Хатхур-хатун) и 3) Халбаргана-хатун (Хута-хатун)» [Хангалов 1958, с.349].

Приведенный выше текст как любой мифологический сюжет включает в себя большое число смыслов и символов, анализ которых требует широкого сравнительного материала и является темой специального исследования, поэтому в этой работе он будет рассмотрен лишь в первом приближении.

Прежде всего, следует напомнить, что в традиционной бурятской мифологии существует четко выраженная иерархическая система пантеона. Высшими небесными божествами являются тэнгрии (*тэргэри* — бурят. «небо»). Общее число этих божеств 99 и они составляют две постоянно враждующие друг с другом группы: 55 добрых западных тэнгриев во главе с Эсэгэ-Малан-тэнгэри (он же Заян-Саган-тэнгэри), по другой версии — Хан-Тюрмас-тэнгэри (Хормуста), и 44 злых восточных тэнгриев во главе с Ата-Улан-тэнгэри или Хамхир-Богдо-тэнгэри [*Хангалов* 1958, с.291]. Однако по представлениям бурят, этих высших небесных божеств мало волнуют чаяния людей, они слишком удалены от земных дел, находясь в далеких небесных сферах. Жизнь Земли и людей находится в руках их детей, которые также образуют две группы, называемые западный и восточный *хаты* (мн.число от бурят. *хаан* «господин, царь»). Кроме того, существует особый хат — Ухан-хат (Водный хат). Именно хаты, главным образом, западные и Ухан-хат являются «хозяевами» различных крупных территорий, гор, рек, больших озер, основателями культурных традиций, в частности, шаманства, ремесел и т.д. Их дети заяны, к классу которых причисляются и предки, особенно большие шаманы, считаются «хозяевами» отдельных долин, холмов, рощ, ручьев, источников, покровителями родов и семей. Они имеют и другое название — *эжэд* («хозяева»). Все эти божества и занимают основное место в живой обрядовой практике бурят.

Эта кратко изложенная схема бурятского пантеона хорошо прочитывается в приведенном выше мифе. Однако для нас он интересен тем, что в нем ярко отражена та высокая степень сакральности, которой наделены в бурятской мифологической традиции Восточные Саяны. Тункинские горы являются местопребыванием 9 сыновей (ханов) главы 55 западных тэнгеринов Эсэгэ-Малан-тэнгэри и его жены Эхэ-Юрин-иибии, а верховья р.Оки (самая высокая южная часть Окинского аймака) — трех старших их дочерей. Дочери поселились на горе Ахан-Улан, от которой и произошло название реки Аха (Ока — русификация бурят. аха — «старший»). Небесное происхождение дочерей и их тесная (родственная) связь с верховными божествами как бы подчеркивается и усиливается их способностью вызывать гром, ветер и дождь, которая, видимо, ранее принадлежала только их отцу Эсэгэ-Малану, в чем проявляются черты более архаического образа верховного небесного божества грозы, дождя, несущего функцию оплодотворяющего начала. Однако семантический анализ всех персонажей мифа, как уже говорилось, не входит в задачу этой работы, здесь важно лишь выявить особую сакральность Восточных Саян в мифологической традиции бурят.

Но, тем не менее, особый интерес в мифе вызывает встреча небесных дочерей с «приплывшими к ним в березовых лодках с золотыми шеста-

ми и серебряными веслами и говорящими непонятным языком». Мы не будем рассматривать здесь весь спектр символического содержания этого сюжета, в котором присутствуют небесные и хтонические божества (начала), небесные и хтонические воды, предметный и металлический коды и т.д., это составляет специальное исследование. Укажем только на то, что один из семантических пластов текста явно представляет собой мифологизацию вполне конкретного этапа из истории освоения бурятами Восточных Саян, а именно встречу и первые взаимодействия с автохтонным населением Окинского края. Образ этот необычайно точно вырисовывается в таких ярких характеристиках, как непонятный язык, березовые (берестяные) лодки, связь с водной хтонической стихией местного населения, в противоположность небесному символизму собственной (бурятской) культуры и т.п.

С верховьями р.Оки в мифологической традиции бурят соотносится также образ шести небесных девиц Галзушинов, насылающих на людей психические болезни, которые впервые появились в Окинском крае и где им впервые было сделано жертвоприношение. Обращение к Галзушинам следует в шаманских призываниях западных бурят после упоминания божеств Хал-хатун (луны) и Наран-хатун (солнца) [Хангалов 1958, с.350].

Особо следует выделить в призываниях кудинских бурят обращение к шаманам Оки: «Окинских 18 шаманов и Зухайских 108 шаманов, бряцающие горы (?), гремящие худэ (?), серебряные колчаны со стрелами, желтые луки, когда изнасилась беличья шуба и грозные враги напали, от хитрости выбрали местности Нухэн-гол (верховья р.Оки — Л.П.) и Булгахан-гол ...» [Там же, с.351]. В этом тексте, записанном М.Н.Хангаловым, мифологическая основа как бы отступает на второй план, проявляясь лишь в элементах металлического, цветового и животного символических кодов, но зато отчетливо проявляется историческая линия бегства от врагов в высокогорье Восточных Саян. Представляется наиболее вероятным связывать этот сюжет с эпизодом откочевки из Предбайкалья в Монголию булагатов, эхиритов и хонгодоров в 1658 г., путь которых лежал по р.Белой через Окинский край. Здесь, опять же, на первый план выступает сакральность Восточных Саян, которые укрыли от врагов 18 шаманов западных бурят, ставших называться окинскими.

М.Н.Хангалов записал также отрывок шаманского призывания, которое начинается с обращения к священной горе Хемер-ула (видимо, Сумбэр) и священному морю Хун-далай, а затем следует обращение к 99 вершинам «Мундарга» (Тункинские белки), как месту обитания высших небесных божеств тенгриев. Здесь обращает на себя внимание количество горных вершин, которое равно общему числу небесных божеств бурятского пантеона, включающего 55 западных, добрых и 44 восточ-

ных, злых божеств тэнгриев. В то же время, Восточные Саяны в традиционных представлениях предбайкальских бурят (булагатов, эхиритов и хонгодоров) считались местопребыванием 99 западных хатов, «хозяев» всех бурятских земель [Хангалов 1958, с.309].

Сакральность Саян раскрывается и в предании о мифическом прародителе западных бурят Буха-ноене (сыне западного верховного небесного божества Эсэгэ-Малан-тэнгэри/Заян-Сагана), спустившемся на землю и принявшем облик темно-синего быка (хара хҮхэ буха). В нем рассказывается, что после его победы над Бохо-Тэли, сыном восточного небесного божества Хамхир-Богдо, сражавшегося с ним в облике пестрого быка, Буха-нойон «остался на земле и удалился на высокие снежные Тункинские горы «Мундарга»; на дороге, по которой он шел, от его выделений вырос пихтовый лес и можжевельник (*Ledum palustre*), эти растения поэтому считаются священными и употребляются при всех обрядах для очищения; там же где Бохо-Муя (Буха-ноен — Л.П.) лежал и катался, осталось изображение быка из камня. Тот же самый Бохо-Муя, под именем Буха-Ноен-Бабай, считается творцом и покровителем бурят» [Хангалов 1958, с.292]. Само слово *мундарга* означает в бурятском языке «высокую скалистую горную вершину» [Бурятско-русский словарь, 1973, с.302]. В представлениях окинцев, также как и тункинцев, Буха-нойон является одним из «хозяев» Тункинских гор.

Все это позволяет говорить о том, что Восточные Саяны в мифологической традиции Байкальского региона, подобно греческому Олимпу, являлись местопребыванием и небесных божеств, и «хозяев земли», т.е. олицетворяли сакральный центр мира. Об этом свидетельствуют и названия некоторых гор в Окинском крае, которые носят имена очень значимых персонажей бурятской мифологии.

Поэтому представляется вполне закономерным, что центральное место в традиционных религиозных воззрениях народов Окинского края занимает «культ гор», который, хотя и характерен для космологических представлений многих народов Центральной Азии и Южной Сибири, в частности и бурят, приобретает здесь самодовлеющее значение. Архетипический образ Мировой горы, как символа Вселенной, лежащий в основе мифологической картины мира большинства древнейших цивилизаций Старого Света, воплотился в культурной традиции народов Оки в представлениях о божествах гор как хозяевах региона (местности) и покровителях людей. Этих божеств в Окинском районе было тринадцать, число характерное для этого культа во всем Байкальском регионе [Галданова 1987, с.79; Жуковская 1988, с.147; Абаева 1992, с.80]. Но названия гор и имена олицетворяющих их божеств в большинстве случаев носят свой неповторимый характер.

Он определяется как особенностями конкретного ландшафта Восточных Саян, так и той смешанностью культурных и мировоззренческих традиций, которые принесли с собой различные группы населения, вышедшие в Окинский район в XVII–XVIII вв. из районов Прибайкалья, Забайкалья и Прихубсугулья. Сравнительный анализ этого высшего пантеона божественных персонажей мифологии народов Оки и населения окружающих территорий крайне необходим, так как позволит во многом уточнить процесс формирования не только локальной культуры восточносаянского региона, но и дополнить общую картину исторического развития народов Центральной Азии и Юго-Восточной Сибири. Однако это задача будущего исследования, так как для сравнительного анализа, прежде всего, требуется описание конкретного материала по верованиям и обрядам окинцев, которые до конца XX в. оставались белым пятном в изучении мировоззрения народов и сибирского, и центральноазиатского регионов. Именно эта задача и поставлена в этом разделе работы.

Здесь нельзя не сказать о том, что в тот момент, когда рукопись этой книги была уже готова, вышла в свет статья крупного бурятского исследователя Г.Р.Галдановой, посвященная традиционным верованиям и обрядам народов Окинского края [Алданова 2000, сс.17–40]. Опытный этнограф-полевик, Галданова собрала в начале 80-х годов богатый, содержащий множество интереснейших сведений материал, относящийся к разным сферам традиционной обрядовой жизни окинцев. Меня, как этнографа, занимающегося теми же проблемами, не только крайне заинтересовала эта работа, но и обрадовало то обстоятельство, что собранный мною материал в 90-х годах, а Галдановой — в 80-х, — не только не противоречат друг другу, но и обнаруживают почти абсолютную идентичность. При этом, некоторые расхождения в деталях, связанные с разным жизненным опытом и индивидуальностью наших информантов, не опровергают друг друга, а подтверждают те выводы, которые я сделала на своем материале, а Г.Р.Галданова — на своем.

Читатель имеет великолепную возможность сравнить наши работы и дополнить свое представление о состоянии традиционной духовной культуры народов Оки. Поскольку наши наблюдения принципиально совпадают, я сочла возможным лишь в редких случаях привлечь материалы Галдановой, адресовав любознательного читателя к ее удивительно интересной статье.

Тем не менее, предпринятая здесь попытка изложения традиционной мировоззренческой системы народов Окинского края, естественно, не отличается исчерпывающей полнотой. С одной стороны, это объясняется определенным разрушением традиционной духовной культуры на протяжении XX в., с другой — и тем обстоятельством, что начинать



Рис. 1. Долина реки Оки



Рис. 2. Центральный поселок Орлик



Рис.3. Поселок Сорог



Рис. 4. Единственная сохранившаяся в районе шестиугольная юрта (гэр)



Рис. 5 Чистокровная монгольская лошадь — порода, практически исчезнувшая в Окинском районе



Рис. 6. Пастух Антон Сандакович Гомбоев. Зимник Хара Толгой



Рис. 7. Молочная ферма Хойто-Бие. Доярка Ольга Бадмаева



Рис. 8. Загон для скота. Зимник Дабан-Ара



Рис. 9. Сезон охоты начался. Сергей Тапхаров отправляется в тайгу. Зимник Хойто-Бие



Рис. 10. Скоро на охоту. Доржи Дамбаев готовится к отъезду. Поселок Усть-Боксон



Рис. 11. Охотничьи сумки для котелка и продуктов



Рис. 12. Валерий Марзаев с берестяным манком (ором), с помощью которого охотятся на изюбря во время гона (с середины сентября и до конца октября)

Рис. 13. Охотничья сумка
для большого артельного
котла (*тогони гэр*)



Рис. 14. Охотничий трофей
Доржи Дамбаева

Рис. 16. Мургэл Ээрин
губо по дороге
из Орлика в
поселок Саяны



Рис. 17. Мургэл по дороге на зимник Гарган



Рис. 15. Центральное культовое сооружение
(*бурхани гэр*) на обоо Хан-уула



Рис. 19. Один из старейших жителей
Окинского края
сойот Ламажап Шарлаевич Машаев
(Орлик, 1991 г.)



Рис. 18. Ветеран Великой Отечественной войны
Ширип Бизяевич Пронтеев с внучкой Валей
(Усть-Боксон, 1988 г.)



Рис. 20. Дети — это будущее Окинского края
(Хужир, 1988 г.)



Рис. 21. Старшеклассники Сорогской средней школы
(Сорог, 1988 г.)



Рис. 22. Жительницы поселка Сорог (1988 г.)



Рис. 23. По пути из Боксона в Дабан-Ара.
Л.Р.Павлинская и Цырыгма Базарова



1. Основная водная артерия района — река Ока



2. Долина реки Оки в районе зимников Гараган и Постын-Тала



3. Зимнее пастбище недалеко от поселка Усть-Буксоон



4. Летние высокогорные пастбища по реке Буксоони-гол



5. Один из четырех каменных жертвенников на обоо Хаан-Уула



6. Традиционное наземное погребение недалеко от зимника Гарган



7. «Воздушное» детское погребение близ поселка Орлик.
Сакральный смысл этого типа захоронения восходит образу Мирового Дерева, олицетворяющего собой живой Космос. Его крона символизировала верхний небесный мир — сферу пребывания высших божеств, вместилище созидающей духовной силы и место обитания детских душ, посылаемых в лоно женщины богами, покровительствующими жизни и материнству. Захоронение ребенка на дереве символизировало возвращение его души в высшую реальность, откуда она снова вернется в мир людей

изучение культурной традиции, не имея материалов XVIII–XIX вв., необычайно трудно, а реконструировать всю мировоззренческую систему — невозможно. Не удастся в настоящее время и найти адекватный перевод на русский язык некоторых имен божеств, что в будущем, вероятно, должны будут сделать лингвисты. И последнее — в настоящей главе приводится материал, собранный среди старшего и среднего поколения окинцев. Не всегда сведения, полученные от того или иного информанта, совпадают, но это не означает, что одни из них правильные, а другие неверны. Былая цельность мифологической картины мира не сохранилась в памяти народа полностью, и люди часто передают лишь отдельные ее фрагменты, которые на первый взгляд могут показаться противоречивыми. Но изложение собранной сегодня информации о традиционных верованиях и обрядах окинцев, даже в усеченной форме, необходимо не только для продолжения исследования, но, прежде всего, для самих жителей Оки, в основном молодежи, большая часть которой весьма приблизительно знакома с традиционным мировоззрением своих предков.

2. КУЛЬТ ГОР

Итак, тринадцать «хозяев» Окинского края называются Ахын арбан гурбан улаан хада — «Тринадцать старших горных властителей». Молитвенный текст обращения к ним на бурятском языке, записанный от Ш.У.Аюшеева и Д.А.Мунконова, опубликован Г.М.Галдановой [Галданова 2000, с.19]. В этой работе помещен отрывок из него, перевод которого на русский язык был сделан учительницей русского языка Орликской средней школы Зинаидой Сондомовной Сыреновой (1954 г.р., род Баарай).

«Десять окинских красных гор, тринадцать начал.

Основана ты у подножья Мунхэ-Сагаана

Под названием Бурэн-хаан.

Поклоняемся Нухэн-Дабану, приклоняемся Хубсугуул озеру.

Семь гольцов, соединяясь, образуют начало двадцати трем притокам
Богатой земли Хоре.

От Бутуу-гола, обозревая, видим Буксоон с его сорока черырьма притоками

И три великих вершины Дуншэгуур-ноена.

От вас Шубгэ-толгой, Эльшин-ноен-баабай,

Поклоняясь всем святым горам от Обоото озера до Сагаан-ноена ...»

(далее следует перечисление всех остальных «горных хозяев»)

Как мы видим, в этом отрывке теста полностью воспроизведена мифологическая модель мироздания. Центром ее является самая высокая вершина Восточных Саян — Мункэ-Сардык (Вечный Сардык), —

символизирующая здесь Мировую Гору/Мировую Ось/Сакральный Центр мира и освящающая весь восточносаянский регион, включая и оз. Хубсугул, с территории которого пришли (или вернулись) в Оку хаасуты и буряты. Мункэ Сардык называют также Мункэ Саян (Вечный Саян) или Сагаан-ноен (Белый властелин) и считают главным «хозяином» Восточных Саян, сакральное имя которого — *Бүрэн-хаан*.

Среди тринадцати «горных властителей» Окинской земли выделяют-ся четыре самых главных и почитаемых, которые олицетворяют четыре стороны света. Первый и самый важный из них — «хозяин» южной стороны — *үндэр-мүрэн-хаан* («Господин высоких верховьев рек»). Он персонифицирует расположенный на юге района горный массив водораздела, где берут начало р.Ока (и ее притоки Хоре и Гарган), Иркут и впадающие на территории Монголии в озера Хубсугул и Дод-нуур реки Ихэ-Хара-Гол и Шыргын-Гол. К нему относятся горы *Нүхэн Дабан* (дословно — Перевал-дыра, пролом), *Мунхэ-Сардык* и *Монгол Дабан* (Монгольский перевал). Недалеко от Нухэн Дабана расположена гора *Саян-уула*, которая также причисляется к «хозяевам» южной стороны.

Вторым по значимости является «хозяин» западной стороны — *Шой-жон-хужар* («Хранитель солончака»), который ассоциируется с горой *Хаан-уула* («Господин-гора»), расположенной в долине реки Сэнсын гол, недалеко от пос.Саяны (в Оке есть две горы с названием Хаан-уула, о второй речь будет дальше). Эти два «хозяина» олицетворяют наиболее благоприятные и положительные направления космического пространства — юг и запад, сакральное значение первого из которых характерно для всего тюрско-монгольского мира, второе — только для бурят, в мифологии которых именно запад является местопребыванием созидających, добрых, покровительствующих человеку 55 верховных божеств тэнгриев.

Третим из старших божеств Оки стоит «хозяин» северной стороны — *Алтан-ноен-баабай* («Золотой князь-отец»), местопребывание которого находится в северных пределах района, в местности Орхо боом. И, наконец, покровителем востока является *Улан-залаа-мэргэн-дэгэ* («С красной кистью меткий стрелок»). Окинцы считают его одним из воинов-соратников Гэсэра, его местопребыванием является Халба, местность в самой высокой восточной точке района, близ Китайских белков. Однако в мифологии кудинских бурят Предбайкалья (булагатов и эхиритов) Улан-залаа-мэргэн-дэгэ является «хозяином царства *Урак* и покровителем бурят». Он входил в воинство Хан-Шаргай-ноена (сына западного «неба» Булур-сагана), посланного отцом на землю охранять людей от козней злых духов [Хангалов 1958, с.309].

Именно с перечисления имен этих четырех божеств-хозяев сторон света, по словам старшего поколения окинцев, начиналось каждое обра-

щение к сакральным хозяевам Окинского края, произносимое как на больших общественных праздниках, так и в других обрядах, связанных с испрашиванием благополучия. Но как показывает текст, опубликованный Г.Р.Галдановой, молитвенное обращение могло варьироваться в зависимости, с одной стороны, от места, где проводилось моление, с другой — от опыта и знания стариков, проводивших обряд.

Остальные девять «старших хозяев» Оки олицетворяют определенные горы внутри района и главенствуют в окружающей их местности, покровительствуя живущим здесь людям. Так, территория долин рек Сороги-гола, Буксоони-гола, Гаргана и их притоков «подчинена» *Рингин-һүмбэ*, который является здесь старшим «хозяином», а младшими, подчиненными ему, считаются *Ноен-уула* и *Хатун-улла*, в которых можно видеть реминисценции архаического образа «божественной пары прародителей». Все трое — являются покровителями традиционного района расселения сойотов. И здесь интересно вспомнить, что в Прихубсугулье также существует гора с названием *Рингин-һүмбэ*, божество которой считается «хозяином» значительной территории [*Потанин* 1883, т.IV, с.223, 314 и др.]. Это совпадение еще раз подтверждает, что предки современных окинских сойотов (хаасуты), вернее, значительная их часть, вышла с территории, прилегающей к оз. Хубсугул, и перенесла на вновь занятую территорию имя прежнего божества-покровителя Ринчин-һүмбэ. Важно отметить, что на территории Западной Монголии божество это считалось главным покровителем обширных пространств, что четко отражено и в его имени: *һүмбэ/Сумбэр* (тибет. *Шумер*) — название Мировой горы в монгольской и бурятской буддийской мифологии. В представлениях же народов Оки Ринчин-һүмбэ также входит в число «старших горных хозяев» края, и, хотя не занимает среди них главного места, «владеет» в масштабах района очень значительной территорией.

Местность Улан-Ока, расположенная в нижнем течении р.Оки и ее притоков, имеет двух «старших хозяев». Первый — *һамаа-Бурханай-һуудай* («Место, где проводят время боги») — это гора Хаан-уула, находящаяся в массиве Большого Саяна. Хотя название божества вряд ли может считаться именем (возможно, его уже забыли), оно указывает на особую сакральность данной вершины. Второй — *Бэсэрэй-баатор-одхон-сааган* («Бэсэрэй белый богатырь, младший сын») ассоциируется с горой Гурбан-Сарьдаг-уула. Имя Бэсэрэй, возможно, восходит к бурятскому *бэсэгэн*, также означающему «младший сын». Название же горы, которое можно перевести как «Гора с тремя гольцами» (*гурбан* — бурят. «три»), отражает ее конфигурацию. Необходимо отметить и еще очень важную деталь: слово *сарьдаг*, означающее в окинском диалекте «гольцы, горные вершины, покрытые снегом», в аларском диалекте Предбайкалья, который лег в основу языка населения Оки, в звучании *һарьдаг* обозначает

Восточные Саяны. Гора эта имеет и другое название Улан-шулуун или «Красный камень», данное в силу того, что на горе имеются выходы породы розового цвета, градации которого меняются в зависимости от освещения.

В местности Шарза по среднему течению р. Шарза (правый приток Оки) также имеются два «старших хозяина» *Гүнзэд-одхон-хүбүүн* — гора Улан-шулуун, и *үндэр-Сэргэ-нойон* или *Хаан-Шаргай-нойон* — гора Хадрус. Имя первого хозяина можно дословно перевести как «Гүнзэд младший сын», где слово *гүнзэд* восходит к бурятскому *гүнзэги* — «глубокий»; имя второго хозяина переводится как «хозяин высокой коновязи». Примечательно и его второе имя, в котором *шаграй* образовано от бурятского *шаргаадай* — «соловой масти жеребец». Хан-Шаргай-ноен — достаточно значимый образ в мифологии кудинских бурят. Как уже говорилось, он сын западного небесного божества Болур-сагаан и был послан на землю защитить бурят, в особенности от преследования злых духов. У Хангалова есть запись, что «На облаке Хан-шаргай-ноен опустился на вершину горы Халма-ула (в Тунке?); он сидел на соловом коне и был вооружен луком и колчаном со стрелами, сбоку имел щит, а в правой руке держал саблю и кнут» [Хангалов 1958, с.306]. Судя по вопросительному знаку в тексте, Хангалов не смог конкретизировать место, куда спустился Хан-Шаргай. Возможно, запись не точна, и речь идет о местности Холба, расположенной недалеко от Китойских белков в Окинском районе. С именем Хан-Шаргай-ноена, как мы видим, связан образ «высокой коновязи», символизирующий Мировой столб/Мировую ось и маркирующий сакральный центр мира. В этом контексте не случайна и ассоциативная связь этого божества с конем, образ которого в древнейшей мифологической традиции Евразии воплощал в себе солнечное божество.

К основным божествам Окинского края принадлежат также *Мэнгэ-баатор* («Богатырь-отметина, родимое пятно») и *Хүүхэн-гүбэй-хатун* («Жена (женщина) с девичьей грудью») — «хозяева местности» в районе источника Жойгон, расположенного в верховьях Сэнсын-гола и Тисын-гола, на границе с Тождинским районом Тувы. Эти божества, как представляется, также восходят к образу «божественной пары прародителей». Имя мужского божества включает такое понятие как *мэнгэ* (родинка, отметина), связанное в монгольской ламаистской религиозно-культурной традиции с обрядами жизненного цикла. Система *мэнгэ голлох* («ставить в центр родимое пятно») представляла девятилетний цикл, в котором каждому году соответствовало определенное число и цвет *мэнгэ*, которые оказывали большое влияние на жизнь человека. Даба-гэгэн Тугутов так объясняет символику «мэнге»:

Мэнгэ представляет собой астрологическое понятие, связанное с восьмью сторонами света, каждой из которых соответствует своя стихия. Число и цвет мэнге определяется небесными светилами и формирует судьбу и характер человека. «1 белое мэнге — символизирует материнское грудное молоко, молоко быстро скисает, поэтому люди с этим знаком — слабые, с трудом выносят жизненные невзгоды, быстро ломаются. «2 черных мэнге» — знак земли; люди — сильные, выносливые, полные энергии. «3 синих мэнге» символизируют небо, воздух; люди, рожденные с этим знаком — светлые, чистые, их жизнь складывается легко. «4 зеленых мэнге» олицетворяют траву, деревья, вселяют в человека энергию, волю, стремление к жизни. «5 желтых мэнге» — это символ солнца и сияния, дающие людям успокоение души, радость, счастье, такие люди всегда несут в себе добро и свет. «6 белых мэнге» — это тоже свет, сияние, но свет приглушенный, как топленое молоко, это свет звезд, свет алмаза, но он не столь яркий, как свет солнца, он отраженный, и люди светлые, но не столь сильные, как рожденные под знаком «5 желтых мэнгше». «7 красных мэнге» — это цвет крови, энергии жизни; люди с этим знаком обладают силой, стремлением к борьбе, способны преодолевать трудности. «8 белых мэнге означают холод и ночное светило — Луну; люди с этим знаком — холодные и бессердечные. «9 красных мэнге» символизирует цвет радуги, красота, многоцветие; люди, рожденные под этим знаком — спокойные, веселые, симпатичные.

Из полевых записей 2001 г. (пос. Орлик)

Каждые девять лет человеку было необходимо совершить магический обряд «очищения мэнгэ», так как кончался девятилетний цикл, мэнге «старело», его сила убывала, а с ней уменьшалась и сила человека. Необходимо было вернуться к Истоку, к моменту рождения, к Началу жизни данного человека, а в более широком смысле — к началу Мира, ко времени его сотворения, когда творение Космоса было оплодотворено божественной энергией. Здесь уместно вспомнить, что в традиционных представлениях тех же бурят рождение ребенка с родимым пятном всегда являлось знаком божественной благодати, а в шаманских родах — и знаком предназначенности к шаманской деятельности, к божественной избранности [Хангалов 1969], что свидетельствует об архаичности символики знака «мэнге», воспринятой буддийской религиозной системой из глубин традиционного мировоззрения народов Центральной Азии и Южной Сибири.

За старшими «горными хозяевами» в пантеоне окинцев следует *Тагаанын табан хушоон*. Это пять каменных богатырей, которым подвластна местность, находящаяся вниз по р.Оке, на границе аймака с Иркут-

ской областью. Их упоминают не всегда, но если упоминают, то сразу после перечисления всех главных «хозяев». Образ пяти каменных богатырей, по всей видимости, восходит к одному из сюжетов эпоса «Абай Гэсэр» о превращении воинов-соратников Гэсэра в каменные изваяния [Гэсэр, 1972, с.361]. Семантически образ этих богатырей по линии символики камня достаточно близок образам «горных хозяев», почему в молитвенных призываниях всех божеств Оки они и следовали за 13-ю основными «хозяевами» края.

«Владимир Дашеевич Цыренов (бурят, род Баарай) рассказывает, что буряты, воевавшие в Великую отечественную войну (не только окинские, но и из других районов Бурятии), часто видели на полях сражений едущих на конях богатырей, одетых в железные шлемы и панцири, вооруженных луками. Это хозяева Оки (Тагаанын табан хушоон), охраняющие и помогающие воинам. Например, иногда кто-нибудь слышал будто кто-то тихо говорил на ухо: «Уйди из окопа». Человек уходил и следом в этот окоп попадал спаряд».

Из полевых записей 1991 г. (зимник Хаан-хагша)

Помимо главных «хозяев», в Окинском крае существует большое количество «покровителей» (эжэнов) конкретных долин или холмов, где располагались зимники и летники окинцев. Они занимали менее высокий статус в пантеоне, но играли важную роль в повседневной жизни, охраняя благополучие проживающих здесь людей, поэтому к ним обращались с различными просьбами в каждой утренней молитве и во всех домашних обрядах. Из них можно, например, назвать «хозяина» долины в устье р.Боксоони-гол — *Дэнжэгуур маарамба, Хурэн уулаймни хадууд* или «хозяина» летника на р.Гараган — *Буурал харьдагыле эжэн* («Хозяин седых скалистых гор»). Под покровительством эжэнов («божественных хозяев») находились перевалы, горные тропы, реки, ручьи, озера и источники, их почитали и к ним обращались во время перекочевков или поездок, проезжая подвластные им местности.

Возвращаясь к «старшим горным хозяевам» Окинского края, необходимо отметить, что и само число тринадцать несет в себе глубокий сакральный смысл. Оно представляет композицию из двух цифровых кодов четыре и девять, каждый из которых, также как и их сочетание, имеют множество символических значений. Число четыре, прежде всего, соотносится с важнейшими категориями бытия — пространством и временем, обозначая 4 стороны света, 4 времени года, 4 недели лунного месяца, 4 стадии человеческой жизни и т.д. При этом, 4 периода — сезоны года, недели месяца и стадии жизни — связываются с 4 сторонами света, в чем проявляется символическое единство пространственно-

временного континуума. Исчерпывающе точно раскрыл символическую сущность числа четыре В.Н.Топоров, которое, по его мнению, отражает идеально устойчивую структуру мира, его статическую целостность и надежность [Топоров 1981, с.79]. Как ярко видно на примере окинской мифологической традиции, число четыре, действительно, лежит в основе горизонтальной структуры Вселенной, маркируя стороны света. Но кроме того, воплощение космических категорий юг-север/восток-запад в конкретных горных вершинах Окинского края и в олицетворяющих их божествах проецирует космическое пространство на конкретную территорию Восточных Саян, придавая ей особую священность.

Число девять обладает, пожалуй, наивысшей степенью сакральности в культурной традиции народов Центральной Азии и Южной Сибири. В бурятской мифологии кратным от девяти является общее число высших небесных божеств — 99. Наиболее широко распространено представление о девяти сферах (слоях) небесного и подземного мира, девять посвящений проходили бурятские шаманы, девять видов скота подносились в качестве символического дара верховному правителю подвластными ему племенами и т.д. Но очень важно отметить, что само число девять является кратным 3, которое во всех мифологических системах мира реализуется в вертикальной структуре Вселенной, воплощая универсальную модель любого динамического процесса — рождение, развитие и разрушение [Топоров 1981, с.80]. Число три, наряду с числом четыре, входит составляющей частью в «магическую семерку», символическое значение которой выражает прежде всего всеобъемлемость Вселенной, включая ее горизонтальную (число четыре) и вертикальную (число три) структуры, и воплощает всю полноту жизни, неся в себе символику женского и мужского начал (чет/нечет), лежащих в основе главных принципов организации Космоса.

С позиций числового символизма тринадцать «хозяев» Окинского края отражают единство горизонтального и вертикального пространства Вселенной, которое более всего и осознается коренным населением района. Важно, что во всем монгольско-бурятском мире, как и в Окинском крае, символика «тринадцати» соотносится с древним «культом обо», отражающем представления о духах-хозяевах территории обитания рода, общины, этноса. Однако это не исключает и других символических значений этого числа, подробный анализ которых представлен в исследовании Н.Л.Жуковской [Жуковская 1988, сс.147–149].

Тринадцати «старшим горным хозяевам» Восточных Саян был посвящен самый торжественный праздник народов Окинского края «обоо-тахилха» (*тахил* — бурят. жертва) Он проводился в конце июня или первых числах июля и являлся ключевым моментом в сакральной жизни окинцев. Именно «обо-тахилха» первым называли старики в разговорах

о религиозно-обрядовой сфере культуры в ходе этнографического изучения района в 80–90-х годах XX в.

«Обоо-тахилха», т.е. «жертвоприношение, моление обоо», представляет собой ритуальное воплощение культа гор, характерного для традиционной культуры Тибета, Монголии, Тувы и Бурятии, в чем мнение исследователей полностью совпадает, хотя все они неизменно подчеркивают его родовой характер [Герасимова 1969, с.67; Дьяконова, 1975, с.159; Алоева, 1999, с.39]. Само слово обоо (бурят. *обоо*, монгол. *овоо*, тувин. *оваа*, тибет. *лабцзе*) означает насыпь, груды камней, которая символизировала священное местопребывание духа-хозяина данной территории. В то же время существовали разные виды обоо: это могла быть конусообразная каменная насыпь (наиболее характерный тип для центральноазиатского региона), шалаш из ветвей хвойных деревьев, деревянный сруб, каменный субурган. Все эти виды обоо отражают и общую линию исторического развития культа обоо, и конкретные локальные культурные традиции. Однако анализ всех существующих видов и форм обоо составляет тему специального исследования и не входит в задачу настоящей работы.

Относительно происхождения культа обоо существуют разные точки зрения, но в целом ученые сходятся во мнении, что он восходит к древнейшим представлениям о Вселенной (воплощенной в образе Мировой горы), вошедших позднее в религиозную систему буддизма, обретая в нем конкретную и достаточно унифицированную форму [Кагаров 1927; Жуковская 1977; Абаева 1992].

На территории Забайкалья и Монголии обоо устанавливались как на вершинах холмов, возвышающихся в степных долинах, так и в горах на перевалах, в наиболее опасных местах, а также на дорогах, около озер и источников. Все обоо символизировали местопребывание духов-хозяев местности или вод, но первые из них посвящались божествам территорий, на которых постоянно жили и пасли свой скот люди, вторые — «хозяину» конкретного места, которое люди посещали лишь периодически. По своей структуре эти культовые сооружения имели достаточно существенные различия. На перевалах, тропах, дорогах у озер и источников это были лишь одиночные насыпи, в то время как на местах постоянного проживания людей традиционное обоо представляло собой сложный культовый комплекс, в который, как правило, входило тринадцать каменных насыпей, а также другие культовые сооружения [Кагаров 1927, с.124]. Правда, следует отметить, что на протяжении XX в. обоо, по крайней мере, в Забайкалье, утратили многие традиционные элементы и приобрели более упрощенные формы.

В Окинском аймаке Бурятии не все обоо имеют «классическую» структуру. Однако их различные вариации свидетельствуют не только и

не столько об определенных разрушениях традиции, что, конечно, имело место, сколько о сложном и многоплановом переплетении культурных традиций, произошедшем в регионе Восточных Саян.

Наиболее «развернутым», в плане архитектурной композиции, является обоо на горе Хаан-уула, которая позволяет достаточно подробно раскрыть и семантику самого культового сооружения, и символическое содержание ритуала в целом.

Хаан-уула находится в живописной долине устья р. Сэнсын-гол (притока Оки). Обоо расположено в узкой, покрытой лесом лощине, между западным и восточным пологими склонами горы. В центре лощины стоит прямоугольный невысокий (около 170 см) сруб с двускатной пологой крышей из досок, сложенный из тонких бревен лиственницы (диаметром около 10 см). На крыше лежит несколько камней. С восточной, короткой стороны сруба имеется вход, отверстие которого приподнято над землей на 45 см. Снаружи, по периметру (за исключением участка у входа) сруб обложен камнями на высоту 50–60 см. Внутри сруба пол приподнят над землей приблизительно на 40 см, чуть ниже порога. Напротив входа, у противоположной стены деревянный прямоугольный столик (шэрээ — бурят. «алтарь, престол, трон»), высотой 25 см, длиной 35 см, шириной 20 см. Шэрээ — ветхий, сделан из довольно толстых досок, но чувствуется профессиональная работа мастера. На шэрээ стоит танка (икона) с изображением Ямантаки, вставленная в деревянную застекленную раму (30x20 см). На танку наброшена широкая желтая шелковая лента, концы которой свисают по краям. По сторонам танки стоят стакан и бутылка с молоком. Перед ней — алюминиевая тарелка и три латунные чашечки (суксэ), две — валяются на полу рядом с шэрээ. Слева от шэрээ на полу стоит прислоненная к стене деревянная пустая рама, в которой, видимо, ранее также находилась икона, справа — пустой деревянный футляр, в котором обычно хранится молитвенник. Рядом с ним — деревянный щиток (60x35 см), вырезанный в форме «жемчужины в лотосе», с рельефной, окрашенной красной краской надписью (видимо, на старомонгольском языке). Перед шэрээ стоит второй футляр для молитвенника, также пустой. Под шэрээ в полу — небольшое прямоугольное углубление, в котором стоит желтая эмалированная кружка, а в ней пустой стакан.

Вокруг сруба, по кругу на расстоянии 2,5–3 м. расположены 13 конусообразных невысоких (40–50 см) насыпей камней. С четырех сторон вокруг этого круга, на расстоянии 7–7,5 м от сруба сложены из плоских камней 4 цилиндрические кладки высотой 75–80 см и диаметром около 50 см — жертвенники. Установлены они с точной ориентировкой по сторонам света. На восточном

жертвеннике, расположенном напротив входа в сруб — свежие угли и копоть, на трех остальных — следы огня отсутствуют. На юго-запад от сруба, метрах в 10, стоят 7 лиственниц, к нижним ветвям которых привязано большое количество узких полосок белой ткани (зУр мадхан). Недалеко от восточного жертвенника на северо-восток лежит большая куча пустых водочных бутылок, а перед ней — ряд аккуратно уложенных пустых бутылок горлышками на восток. С южной и западной стороны от этого архитектурного комплекса, к верхушкам лиственниц, растущих на расстоянии от 15 до 70 м от сруба, привязаны сшитые из ткани «штандарты» (хи морин — бурят. «воздушный конь»). Это прямоугольные (приблизительно 35х20 см) полотнища, на которых с одной длинной стороны пришиты две пары вязок для прикрепления к дереву, с другой — три узких коротких остроконечных «отростка». «Штандарты» эти двухсторонние (сшиты из двух слоев ткани), причем центральная часть и края (вместе с «отростками») сшиты из ткани разных цветов: 2 «штандарты» — белая середина и желтая окантовка, 4 — синяя середина и белая окантовка, 2 — синяя середина и зеленая окантовка, 2 — белая середина и красная окантовка. Всего таких «штандартов» должно быть 13, по числу «хозяев» Окинского края.

Из полевых записей 1988 г., Порт-Ока

Столь подробное описание культового комплекса обоо на горе Хаан-уула приведено здесь не случайно, так как он является самым крупным и «развернутым» в Окинском районе. Все остальные обоо, которых в аймаке было не менее семи, имели более упрощенную структуру. По всей видимости, это объясняется тем, что «хозяин» горы Хаан-уула Шойжон-хужар является хранителем запада — сферы обитания 55 западных добрых небесных божеств тенгриев бурятского пантеона. Кроме того, Хаан-уула располагается, фактически, в самой середине восточноаянского плато и данное обоо, возможно, некогда символизировало сакральный центр всего Окинского края, хотя праздник «обоо-тахилха» проводили здесь только жители долины р.Сэнсын-гол, ее притоков и прилегающей к ней местности по правому берегу р.Оки.

В описаниях различных культовых комплексов обоо на территории Центральной Азии и Южной Сибири не встречается комплексов подобных обоо Хаан-уула, хотя типологически все они достаточно близки. Отличительными особенностями обоо Хаан-уула являются четыре жертвенника и тринадцать каменных насыпей, сооруженных по кругу. Обычно таких насыпей было 12, а тринадцатая, самая крупная, сооружалась в центре, символизируя Мировую гору Сумбэр [Абаева 1992, с.73]. В окинском обоо этим символом является возведенный в середине комп-

лекса деревянный сруб. Причиной этого нарушения буддийского канона обоо следует считать, с одной стороны, то необычайно сложное переплетение традиций автохтонных культур Восточных Саян, Предбайкалья, Забайкалья и Западной Монголии, которое легло в основу формирования системы религиозных воззрений народов Окинского края, с другой — религиозно-мифологическую традицию обширного региона, определившую особую сакральность Восточных Саян с их тринадцатью «главными властителями» горных вершин. Не исключено также, что число четырнадцать, представляющее собой удвоенную семерку, выражает в числовом коде модель Вселенной, характерную для многих архаических традиций Центральной Азии и Сибири — семь небесных сфер и семь подземных миров. Поэтому, вполне возможно, что нарушение классического буддийского числа 13 в культовом комплексе обоо Хаан-уула связано с сохранением в религиозно-мифологической традиции народов Восточных Саян более архаических представлений о строении Вселенной.

Основной символизм архитектоники обоо Хан-уула читается достаточно четко. Четыре каменных жертвенника, расположенные строго по линиям юг/север и запад/восток обозначают важнейшие пространственные векторы Вселенной, а также подразумевают и персонифицированные образы четырех главных божественных «хозяев» Восточных Саян. Они как бы окормляют сакральное пространство Космоса, утверждая, по выражению В.Н.Топорова, устойчивость и статическую целостность мира. В образованный четырьмя жертвенниками квадрат, ограничивающий некий участок сакрального пространства, вписывается другая символическая фигура — круг, созданный тринадцатью коническими каменными насыпями, символизирующими тринадцать горных вершин Восточных Саян и тринадцать «хозяев» Окинского края. Эти две геометрические фигуры, включенные одна в другую, создают идеальный, выраженный графическим кодом, символический образ Вселенной, где квадрат воплощает ее горизонтальную структуру, в которой сакральный центр находится на пересечении диагоналей, а круг — вертикальную, включая концентрические сферы всех трех ее миров, расположенных на линии Мировой оси, проходящей через единый центр. Сакральный образ Вселенной воспроизводится и в цветовой символике «штандартов»-коней, где, согласно буддийской традиции, север обозначается зеленым цветом, юг — желтым, восток — синим, запад — красным и центр — белым. Именно эти цвета и присутствуют в прикрепленных к вершушкам деревьев полотнищах ткани.

Сакральный центр Вселенной в обоо Хаан-уула воплощен в деревянном срубе, расположенным точно в середине и квадрата, и круга. Однако сам сруб, как культовое сооружение, концентрирует в себе все сакральные космологические смыслы, включенные во всеобъемлющий символический образ Вселенной. Его основание, приближающееся к квадрату,

дублирует внешний периметр священного космического пространства, а каменная насыпь вокруг основания сруба, скрадывающая углы и, фактически, образующая круг, и своей графической формой, и материалом (камень), возвращает нас к символическому образу Мировой горы. Таким образом, пространство культового комплекса обоо Хан-уула постепенно сокращается от периферии к центру, в то время как степень сакрализованности его возрастает, предельно концентрируясь во внутренней части сруба на престоле-шэрээ в танке с изображением Ямантаки.

Важным дополнением к вышесказанному является информация окинцев старшего поколения о том, что обычно к задней стенке сруба прикрепляли высокий ствол молодой лиственницы, на вершину которого насаживали деревянную фигурку птицы. Такой шест с фигуркой птицы Гаруды должен был обычно вставляться (по буддийским канонам) в центральную коническую каменную насыпь обоо [Абаева 1992, с.73]. Этот шест, вставленный в каменное обоо или, как в Оке, прикрепленный к деревянному срубу, олицетворял Мировое древо и по своей семантике дублировал образ Мировой горы, воплощая в себе и саму Вселенную, и ее сакральный центр. Более того, как известно, «в буддизме Гаруда являлся второстепенным персонажем и в мистерии Цам (в Тибете и Монголии) появлялся в жертвенном круге вместе с локальными хозяевами — духами гор» [Неклюдов 1987, с.267]. То есть, несмотря на свою второстепенность, образ птицы и в буддизме не утратил своей семантической связи с вершиной священной Мировой горы, представления о которой лежат в основе мифов о духах-хозяевах гор, возвышающихся над конкретной местностью. В этой же статье С.Ю.Неклюдов приводит и основные, наиболее архаические черты образа Гаруды, в которых ярко проявляются «реминисценции солнечной природы» этой птицы, отождествлявшейся с птицей солнечного божества и конем, т.е. являвшейся символом верхней, небесной, солнечной сферы мироздания, священного небесного огня [Там же, с.266]. Эта архетипическая символика птицы Гаруды достаточно четко отражена в культовых комплексах обоо Окинского края. Здесь фигура птицы, укрепленная на деревянном шесте, как нельзя более точно выражает классический для архаических культур образ птицы-солнца, живущей на вершине Мирового дерева.

В связи с этим представляется не случайным и четко обозначенное в культовом комплексе обоо Хаан-уула присутствие образа коня, символически изображенного в виде разноцветных «штанدارтов», прикрепленных к верхушкам окружающих деревьев. Штандарты называются *хи морин* (воздушный/небесный конь) и в традиционных представлениях окинцев являют собой невидимых коней, на которых ездят «горные

хозяева» края. Однако это достаточно поздняя семантическая интерпретация образа этого животного, которая, логично развиваясь во времени, базировалась, прежде всего, на древней символике образа коня, игравшего важную роль во многих мифологических системах Евразии. В большинстве мифологических традиций конь всегда связан с небесным солнечным божеством, а на ранних этапах олицетворял и само солнце. Связь коня с верхней небесной сферой Вселенной прочно сохраняется и в верованиях народов Оки. Конь как ездовое животное верховных горных божеств края, и в самом культовом комплексе обоо Хаан-уула, где символические изображения коней водружены на верхушки деревьев, отражает, как, впрочем, и образ птицы, тот мощный пласт доламаистской мифологической системы, который лежит в основе традиционных религиозных воззрений народов Восточных Саян.

Кроме обоо Хаан-уула, в Окинском аймаке известны еще семь культовых комплексов обоо, каждый из которых отличался неповторимыми особенностями. К сожалению, некоторые из них подверглись серьезному разрушению временем и известны только со слов старшего поколения окинцев, присутствовавших на проводимых здесь праздниках обоо-тахилха в детстве или юности.

Обоо в долине р.Гарган расположено рядом с озером Холбо-нуур. Называют его Субургэ-обоо. В середине небольшой долины стоит камень с нанесенной красной краской надписью на старомонгольском («Ом мани падмэ хум»), недалеко возвышается каменная насыпь (около 1 м высотой), а вокруг нее 13 небольших каменных насыпей (50–60 см), соответствующих 13 хозяевам Окинского края. Старики говорили, что раньше здесь был и конический шалаш из еловых ветвей, но сейчас его, естественно, уже нет.

Габа Аюрович Гэргэнов (1916 г.р., бурят, род Шоногор) рассказывает, что в этом году он с тремя стариками ездил на Ринчин-һүмбэ обоо, посмотреть что там осталось и можно ли будет провести моление. Обоо расположено в местности Шана, в долине р.Тустук на небольшом холме, рядом с горой Ринчин-һүмбэ. Большое обоо сложено из довольно крупных камней, высотой около 3 м, в него вставлен шест, на вершине которого когда-то была укреплен деревянный фигурка птицы, но сейчас ее нет. На одном из камней лежит молитвенник в деревянном футляре, в очень хорошем состоянии. Чуть в стороне от большого обоо стоит сгнивший деревянный сруб (высотой около 1,7 м), обращенный входом к солнцу (на восток). Внутри него ветхий шэрээ, истлевшие рисованные бурханы (танки), медные суксэ и медный бурхан (скульптурное изображение божества). Вокруг сруба и большого обоо 8 маленьких обоо, расположенных по сторонам

света. На них делались жертвоприношения — разжигалась арса и в огонь клали саламат, масло, кусочки мяса (нан табиха).

Из полевых записей 1991 г. (пос. Сорог)

Обоо существовало и в местности Далан түрүү, недалеко от поселка Хурга. Далан түрүү — это высокий холм, на вершине которого стоял деревянный сруб, около 1,5 м высотой (не сохранился). На крыше его была сооружена коническая насыпь из камней. Вход в сруб был обращен к солнцу (на восток). Внутри у противоположной стены стоял камень, на котором были вырезаны слова молитвы «Ом мани падме хум». Обоо имелось и в местности Жэлгэнэ недалеко от Балактинского дацана, в низовьях р.Тиссы (притока Оки). Располагалось оно на вершине высокой горы Обоо-сахир (*сахир* — бурят. «белесый») с очень крутыми склонами и также представляло собой деревянный сруб, обложенный по периметру камнями, но каменных насыпей вокруг него не было. Внутри сруба, у противоположной от входа стенки стоял деревянный шэрээ с изображением божества (танка), ритуальными чашечками суксэ и светильником. По рассказам стариков, недалеко от сруба стоял также конический шалаш, построенный из молодых елей и еловых ветвей. И сруб и шалаш назывались *бурханай мунхан* (бурят. *бурхан* — бог, божество; *мунхан* — часовня). В шалаше находился камень со словами молитвы, а перед ним шэрээ с культовой утварью (суксэ). Вниз по р.Оке, в районе, получившем название Улан-Ока, обоо было установлено в местности Оботы. Оно также находилось на высокой сопке и представляло собой конический еловый шалаш, внутри которого стоял камень с молитвенной надписью. Обоо в виде шалаша было и в Хончоне, где кочевали с оленями сойоты, и в долине р.Гарган, в местности Гарганэ-урта-тала на сопке Обоогэ-болдог. Культовый шалаш стоял и в местности Хархан, где проводились скачки, завершавшие моление обоо на Хан-ууле. Все старики подчеркивали, что в деревянном срубе всегда находилось изображение божества (бурхан), выполненное на ткани или бумаге, а в шалаше — всегда камень со словами молитвы, хотя, по их же воспоминаниям, камень находился и в срубе на обоо Далан түрүү.

Таким образом, мы видим, что в Окинском районе существовало несколько разновидностей культового комплекса обоо, которые различались по типу центрального сооружения: деревянный сруб, конический шалаш или коническая каменная насыпь. Существовали у них отличия и в других архитектурных элементах. Так, 13 малых обоо, окружавших центральную насыпь, существовали, помимо комплекса на Хаан-уула, только на обоо Холбо-нуур. Обоо Ринчин-һүмбэ имело 8 малых обоо, расположенных по сторонам света. На остальных каменных насыпях не было.

В настоящее время недостаточно материала для решения проблемы генезиса каждого из этих типов культовых сооружений, и тема эта является предметом будущих исследований. Однако в качестве предварительного наблюдения следует отметить, что срубы и шалаши, как центральный элемент культового комплекса, характерны для культур горно-таежного региона, так как чаще встречаются в Туве, Западной Монголии и Восточных Саянах. Культурам чисто степного ландшафта более свойственны обоо, созданные из конических каменных насыпей. Более того, не лишено оснований и предположение, что культовое сооружение в виде шалаша восходит к культуре таежных охотников, косвенным подтверждением чему служит широкое распространение ритуальных чумов у народов северной Сибири.

Итак, культовые комплексы обоо в Окинском крае теснейшим образом связаны с культом гор, представляя собой святилища, посвященные божественным хозяевам Восточных Саян и духу-покровителю конкретной местности. Как любое культовое сооружение обоо представляет собой *imago mundi* — «образ Вселенной» в классических для архаических традиций формах горы и дерева, включая в себя все основные параметры космического пространства. Как его общая семантика, так и семантика отдельных его элементов раскрывают основное символическое содержание обоо как сакрального центра и мира в целом, так и пространства конкретной территории. Важно отметить, что в культе обоо Окинского края ярко проявляется совмещение представлений о Мировой горе с мифологизированным образом Восточных Саян и конкретных горных вершин, что в целом характерно для многих культур азиатского континента.

Сам праздник обоо-тахилха последний раз с соблюдением всех ритуальных действий проводился в Окинском аймаке в начале 30-х годов. И сегодня все сведения о нем можно получить только со слов старшего поколения окинцев. Естественно, что в их рассказах многие элементы не совпадают, так как все живущие сегодня старики были в те годы подростками или очень молодыми людьми и не помнят всех деталей праздника. И тем не менее представляется крайне важным зафиксировать его в настоящей работе хотя бы со слов стариков, так как это единственная сегодня информация о нем. Более того, будет правильным привести рассказы нескольких людей о празднике обоо-тахилха, так как они имеют определенные различия. Отметим, что обоо-тахилха в первой трети XX в. справляло все население Окинского района — и буряты, и сойоты.

Харлу Ринчиновна Жужаева (1915 г.р., бурятка, род Уляба) родилась в Бурэн-голе, но с 5 лет жила в Балакте, куда

перекочевали ее родители. Обоо-тахилха проводился здесь ежегодно, в конце июня в местности Жэлгэнэ, расположенной между Балактой (зимником) и летником Яманэ Байса. На обоо-тахилха собирались все буряты, живущие в Балакте и близлежащих зимниках. Всем праздником руководили ламы, но большую роль в нем играли старики, самые уважаемые в этом районе. Лама назначал день проведения обоо-тахилха. В этот день утром все собирались в Жэлгэнэ, везли с собой молоко, чай, муку, масло, архи (молочную водку) и живого барана. В Жэлгэнэ на высоком холме стоял шалаш из жердей и ветвей ели. Шалаш стоял на холме постоянно, но каждый год все собирающиеся на обоо-тахилха обновляли его, покрывая сверху новыми еловыми ветками, поэтому с каждым годом он становился все больше и больше. В 20-х годах его высота достигала 3–3,5 м, а диаметр основания был около 5 м. Входом шалаш был обращен к солнцу (на восток). Внутри, напротив входа стоял каменный бурхан, перед ним на шэрээ стояли чашечки с жертвенной пищей. На обоо-тахилха приезжали все: мужчины, женщины, дети, останавливались у подножья холма, разгружали продукты, привязывали лошадей к коновязи (сэргэ), установленной с северо-западной стороны холма. Затем мужчины поднимались на холм и обновляли свежими еловыми ветвями шалаш, обходя его по солнцу. После этого спускались вниз и начинали готовить еду: резали барана, разводили три костра, на которых в котлах варили чай, саламат (зоохэ) и мясо (бухэлэр). Когда еда была готова, мужчины снова поднимались на холм, старики брали из шалаша чашечки (суксэ), очищали их от прошлогодней пищи, клали в них новую и вносили в шалаш, ставя перед бурханом на шэрээ. Чашечек было 10 штук. Входя в шалаш, мужчины обязательно вынимали из-за пояса ножны с ножом, где они обычно носились, и они свободно свисали с пояса на цепочке, но нож из ножен не вынимали. После этого лама входил в шалаш, садился с южной стороны от шэрээ на белый войлок, лицом к входу, и начинал читать молитву. Мужчины садились снаружи вокруг шалаша и тоже молились, произнося «Ом мани, падмэ хум». Моление длилось 2–3 часа. Затем все по очереди, двигаясь друг за другом, входили в шалаш, подходили к ламе, молились, получали от него благословение (одис), потом подходили к бурхану, снова молились и выходили наружу (т.е. внутри шалаша все двигались по солнцу). После чего спускались вниз, садились на лошадей и один раз объезжали шалаш, двигаясь по солнцу (здесь возникает определенная неясность — объезжали ли шалаш, поднимаясь на холм, или объезжали вокруг подножия холма, но Харлу Ринчиновна дважды повторила, что объезжали именно шалаш). Коней снова привязывали к сэргэ, и все (мужчины, женщины и дети) садились в круг у подножия холма с восточной стороны, т.е. напротив

входа в шалаш; лама также спускался вниз, но садился поодаль от общего круга, с левой стороны. Сидел он на войлоке, в то время как остальные сидели прямо на земле. Старики откладывали в небольшие деревянные ведерки (модон хуулга) немного каждого вида пищи (дээжэ — бурят. «лучшая часть, лучший кусок») и, стоя за пределами круга с правой стороны, начинали «брызгать» на 4 стороны света, обращаясь сначала к главным божествам-хозяевам всего края, затем к хозяину местности Жэлгэнэ. В этом обращении всегда просили общего благополучия для всех собравшихся на обоо-тахилха: чтобы все были здоровы, чтобы в семьях рождались дети, чтобы не болел скот и давал хороший приплод, чтобы летом были хорошие травы, а зимой мало снега и т.п. После молитвы начиналась общая трапеза. Первому подносили еду лама, потом раздавали всем присутствующим. Во время трапезы никто не вставал и не ходил, пищу раздавали 2–3 специально назначенных человека, накладывая ее каждому в шашки. Сначала ели саламат, потом пили чай и, наконец, ели мясо. Архи пили по одной маленькой чашечке и то — только взрослые мужчины. После трапезы начинались состязания — скачки, борьба, бег. Праздник заканчивался поздно вечером, перед тем, как разъехаться, всю территорию тщательно убирали, поэтому на обоо было всегда очень чисто.

Из полевых записей 1991 г. (пос. Сорог)

Рассказ Харлу Ринчиновны отличается большим количеством подробностей, которые отсутствуют в описаниях обоо-тахилха других стариков, поэтому он и приведен здесь полностью. Однако несколько иначе выглядят воспоминания об обоо-тахилха, проводимого там же, в Жэлгэнэ, Дулмы Сомбоевны Гармаевой (1916 г.р. бурятка, род Булгай), которая родилась в Балакте и в молодости принимала участие в этом празднике. Подготовка к празднику в ее рассказе полностью совпадает с предыдущим сообщением, но описание самого обоо и некоторых моментов ритуальных действий существенно отличается, хотя она и не помнит многих деталей, которыми так богат рассказ Харлу Ринчиновны.

На горе стояла деревянная избушка, высотой около 2 м., которая снаружи по низу была обложена камнями, но каменных обоо вокруг нее не было, так как гора крутая и места наверху было мало. Вход в избушку был обращен к солнцу (на восток). Каждый год, приходя на обоо-тахилха, к избушке подкладывали новые камни, так что их становилось все больше и больше, но делали это только мужчины. Ламы, их было 4–5 человек, садились перед избушкой, спиной к входу, лицом к солнцу и читали молитвы. Всеми остальными действиями руководил старик Жалсарай Хумаев. Он назначал, кому разводить огонь, кому готовить пищу,

но всем этим занимались только мужчины, а женщины и дети сидели недалеко от костра, под горой. Перед началом праздника Хумаев входил в избушку, приводил там все в порядок и зажигал светильник, который стоял на шэрээ перед бурханом вместе с чашечками для жертвенной пищи (суксэ). Костер, на котором готовили пищу, разводили под горой, на нем поочередно варили чай, саламат (зоохэ), потом мясо (бухэлэр). Когда чай был готов, Жалсарай Хумаев наливал его в суксэ и ставил на шэрээ в избушку перед бурханом. Потом подносил чай в деревянной чашке одному из лам и тот «брызгал» чаем из чашки небольшой ложкой на 4 стороны. Лама «брызгал» только чаем, так как чай был с молоком и этого было достаточно. Потом Хумаев ставил на шэрээ перед бурханом суксэ с саламатом и мясом. Все это время ламы читали молитвы, когда они заканчивали, начиналась общая трапеза. Сначала еду подносили ламам, потом старикам и, наконец, всем остальным. После трапезы все шли в село (Балакта), где проводились скачки и борьба. Победителя в борьбе особо не чествовали, но коню, выигравшему скачки, лама подвязывал к гриве светлый хадак (кусок шелка) и нараспев читал хвалебную (величальную) песнь коню; всадника же не поздравляли и ничем не отмечали. В некоторых местах на обоо, вместо деревянных избушек, ставили еловые шалаши, они были в Оботах (Улан-Ока), в Гаргане и в Хончоне.

Из полевых записей 1991 г. (пос. Хужир)

В рассказе Дулмы Самбоевны присутствуют два очень интересных момента. Первый — это описание совершенного иного типа культового сооружения в виде деревянного сруба, что вступает в определенное противоречие с воспоминаниями Харлу Ринчиновны, второе — чествование победившего на скачках коня. Однако различие в рассказах двух женщин о центральном сооружении обоо в местности Жэлгэнэ вполне объясняется воспоминаниями Ширипа Бизяевича Пронтеева (1900 г.р., бурят, род Тэртэ).

На холме стоял деревянный домик, у которого ламы читали молитвы, и в стороне был шалаш из молодых елей, который каждый год обновляли новыми ветвями. Это и было обоо. День праздника определял лама, обычно в начале июля. На праздник приезжали в начале дня, часов в 11, везли с собой молоко, муку, масло, сметану, чай, архи (молочную водку). Обязательно привозили белую овцу. Ее привозили боксонские, гарганские, хончонские или хайгасские буряты. Недалеко от входа в шалаш, который был обращен в сторону солнца, разводили 4 костра для приготовления праздничной пищи. Привезенную готовую пищу (молоко, сметану, масло) в небольших туюсках (түйсэ) ставили перед входом в

шалаш. Потом забивали овцу и начинали готовить праздничную еду: варили чай, саламат, мясо. Все это время ламы читали молитвы, когда еда была готова, старики начинали «брызгать» на четыре стороны света, но брызгали молча, так как ламы еще продолжали читать молитвы. «Брызгали» из всех 4-х котлов и из туесков, которые стояли перед шалашом. Затем начиналась общая трапеза, все сидели кругом, но ламы отдельно. Первым еду подносили ламам, потом старикам и всем остальным. После трапезы начинались скачки и борьба. Коню, победившему на скачках, к гриве лама привязывал светлый хадак и славил коня, победившему борцу тоже вручали светлый харак, но никак его не славил.

Из полевых записей 1991 г. (пос. Усть-Буксоон)

Как можно предположить, основываясь на сообщении Ширипа Бизяевича, на горе Обоое-сахир в местности Жэлгэнэ находилось два культовых сооружения — и деревянный сруб, и шалаш. В принципе, для комплекса обоо достаточно характерно сочетание разных типов культовых сооружений (деревянный сруб и каменные насыпи, каменная насыпь и каменный субурган), поэтому нет никаких оснований не доверять информации Ш.Б.Пронтеева. В связи с этим выскажу предположение, в какой-то степени объясняющее конкретный вариант данного обоо. Так, из рассказа Пронтеева следует, что на обоо-тахилха в Жэлгэнэ приезжали не только жители долины р. Тисын-гол и ее притоков, но и живущие по рекам Гараган, Боксоони-гол, а также из поселка Хайгас и местности Хончон, т.е. почти со всей верхней части Окинского края. И это несмотря на то, что гарганские, боксонские и хончонские буряты и сойоты имели свои обоо. Их участие в обоо-тахилха в Жэлгэнэ в 20-х — начале 30-х годов, возможно, объясняется тем, что рядом с этим обоо находился Балактинский дацан, и оно начинало приобретать значение особо сакрального центра, тем более, что ламы играли уже ведущую роль в проведении этого, одного из главных праздников года. Два культовых сооружения (сруб и шалаш), возведенные в одном месте, но имеющие одну и ту же сакральную функцию (местообитание божества), не противоречили друг другу и давали возможность участвовать в празднике разным группам населения, имеющих свои локальные обрядовые традиции. Подобные явления характерны для центростремительных этногенетических процессов становления этносов и субэтносов, сопровождающихся сложением единых форм верований и обрядов. Конец XIX — начало XX в. был завершающим периодом в сложении различных субэтносов бурят, в частности, и окинских, в формирование которых были втянуты и сойоты. Культовый комплекс обоо на горе Обоое-сахир, по всей видимости, и являлся отражением этих процессов. Однако это не

мешало проводить всем этим группам населения обоо-тахилха на своих собственных территориях, так как праздник проходил в разные дни. Возможно, Х.Р.Жужаева запомнила только шалаш, так как ее семья переселилась в Балакту из Бурэн-гола (Улан-Оки), где на обоо в Оботах он был единственным культовым сооружением, а Д.С.Гармаева запомнила сруб, который был традиционен для балактинского обоо, где она родилась и выросла.

Насколько сложным было смешение культурных традиций в Окинском крае, свидетельствует рассказ Аюши Дымбриловны Гэргэновой (1920 г.р., бурятка, род хойно-хоршод) о празднике обоо-тахилха в Хурге.

Обоо-тахилха в Хургэ проводили на Далан тҮрүү («Семьдесят первых почетных»), высоком холме недалеко от поселка. День праздника назначал старик Бата Шорноев, который говорил: «Собирайтесь (в такой-то день), пойдем справлять обоо-тахилха». Утром в этот день собирали еду — молоко, масло, чай, муку, архи и брали живого барана. Ехали только те, кто жил в Хургэ и близлежащих зимниках, человек 30-40. Барана для обоо-тахилха семьи давали по очереди. Молоко везли в больших стеклянных бутылках, обшитых войлоком (шэптэртэ). Все собирались внизу холма, здесь оставляли лошадей и пешком поднимались на холм. На его вершине стоял деревянный амбарчик, высотой метра 1,5–2, ширина и длина его были приблизительно такими же. Амбарчик имел вход, обращенный на восток, к солнцу. На крыше была сооружена островерхая насыпь камней. Внутри амбарчика, у противоположной входу стороны стоял камень, с выбитыми словами ламаистской молитвы «Ом мани, падмэ хум». Недалеко от амбарчика разводили костер, варили чай, саламат, мясо, кровяную колбасу. Шкуру барана забирал хозяин и из нее шили шубу или другую одежду, кости животного сжигали на костре. Праздник обоо-тахилха проводился в двух вариантах:

1. сагаангар Үргэхэ («жертвоприношение по белому») — его проводил лама или старик, который знал старомонгольский и пользовался молитвенниками. Лама или старик сидели внутри амбарчика рядом с бурханом (камнем) и читали молитвы, «брызгая» молоком и чаем, которые в деревянных ведерках вносили в амбар и ставили перед бурханом. При этом, водкой (архи) никогда не «брызгали», ее не пили и даже не брали с собой. Остальные присутствующие сидели кругом перед амбаром и молились, произнося «Ом мани, падмэ хум». После молитвы начиналась общая трапеза. Сагаангар Үргэхэ в Хургэ проводился очень редко;

2. *хараар Үргэхэ* («жертвоприношение по черному»). В этом случае праздник проводили только старики, и лама не присутствовал. В амбарчик никто не входил, все ритуальные действия проводились перед ним. Жертвенная пища ставилась в деревянных и берестяных сосудах перед входом. Самый уважаемый и знающий традиции старик читал молитвы и «брызгал» на четыре стороны света молоком, чаем и архи, «брызгал специальной деревянной ложкой с 9 углублениями (юэн нодэтэ халбага — «ложка, имеющая 9 глаз»). Молитва начиналась с обращения к Ринчин-хумбэ, самому большому «хозяину» местности. Коллективная трапеза начиналась с молочной водки, потом ели саламат, мясо, пили чай или зутран.

Из полевых записей 1988 г. (пос. Сорог)

Основное сакральное содержание праздника обоо-тахилха отражено в определенной последовательности ритуальных действий всех его участников, в которой выделяются следующие фазы: определение дня проведения праздника, сборы и состав участников, подъем на гору, обновление культового сооружения, приготовление жертвенной пищи, моление, совместная трапеза, спортивные состязания.

По сообщениям стариков праздник «обоо-тахилха» проводился в Окинском аймаке в конце июня или начале июля, так же, как и в других районах Забайкалья [Абаева 1992, с. 77]. День праздника определялся ламами, а иногда и знающими традиции стариками. К сожалению, конкретные числа проведения обоо-тахилха окинцы сейчас не помнят, но ссылаясь на исследование Л.Л.Абаевой, относящееся к культу обоо в Забайкалье, можно с уверенностью утверждать, что и в данном случае выбор дня основывался на буддийской сакральной астрологии, составлявшей важнейший пласт в религиозно-культовой системе ламаизма. Однако все без исключения старики в рассказах об обоо-тахилха всегда уточняли, что устраивали его « перед перекочевкой на летник». Но перекочевка на летник в Окинском аймаке проходила в мае и не могла совпадать с молением обоо. Более того, при более скрупулезном опросе населения удалось выяснить, что обряды, связанные с перекочевкой на летник и зимник, имеют свое собственное место в религиозной жизни народа, и свой особый ритуал.

Ширип Бизяевич Пронтеев (1900 г.р., бурят, род Тэртэ). При перекочевке с зимника на летник обязательно «брызгали» духам-хозяева местности; обряд совершался у дома самым старшим мужчиной в семье тогда, когда все вещи были уложены в переметные сумы (үүта), весь скот собран и все готовы двигаться в путь. «Брызгали» на 4 стороны света, сначала молоком, потом чаем, потом водкой (архи), прося, чтобы кони были

сильными и все благополучно добрались до летника. Затем все седлали лошадей и двигались в путь. Приезжая на летник, также «брызгали» сначала у дома, обращаясь к старшим горным хозяевам местности и прося у них благополучия. Обращение начиналось словами: «Бурхан Шаргай, Бурэн хан Улайни, / Ахын арбан мянган хадууд / Хан уула, Ринчин нумбэ / Хангай эжэн, хан хатуухан тэнгэрэмни ...» (Бог Шаргай, Удачливый хан Бурэн, / Старшие десяти тысяч гор / Хан-уула, Ринчин-нумбэ, / Хозяин тайги, хан небесной тверди ...). Потом заходили в дом, разводили огонь, варили чай и опять старший мужчина, выйдя на улицу, «брызгал» чаем и водкой, обращаясь к тем же божествам гор. Затем возвращался в дом и совершал жертвоприношение огню (маслом, молоком и водкой), произнося: «Гал гуламта эжэн, Хад хангай эжэн, хан хатуухан тэнгэри ...» (Огонь-хозяин очага, Хаты хозяева тайги, твердый небесный хан ...). Перед тем, как двинуться в путь с летника на зимник, совершали тот же обряд.

Из полевых записей 1988 г., пос. Усть-Боксоон

Таким образом, в мае перед перекочевкой на летник и осенью — на зимник каждая семья совершала отдельно обряды почитания горных божеств-хозяев местности и всего края, совмещаемые с обрядами почитания огня и домашнего очага, особенно при первом разведении огня на летнике. Эти обряды полностью соответствуют традиционному сезонному календарю кочевых скотоводческих народов Центральной Азии, в котором год делился на два основных сезона — весенне-летний и осенне-зимний. Тем не менее, в представлениях окинцев именно обоо-тахилха приурочен к одному из важнейших этапов хозяйственного цикла, что позволяет относить его в данной культурной традиции к календарным праздникам, хотя по времени проведения он не совпадает с началом или концом какого-либо хозяйственного сезона. Это несоответствие осмысления праздника и времени его проведения, как кажется, представляет собой интересную научную проблему для будущих исследований.

Здесь же только отметим, что и само предназначение праздника (испрашивание благополучия у духов-хозяев гор), и семантика культового комплекса обоо, и система ритуальных действий свидетельствуют, с одной стороны, о его синкретичности, с другой — о сохранении в нем необычайно архаического пласта мировоззренческой системы. Такие, включенные в его архитектуру мифологемы как Мировая гора, Мировое Древо, анимистические представления о мире (духи-хозяева местности) уводят нас в самые древние эпохи цивилизации. К этому же кругу космологических представлений, видимо, следует отнести и время проведения праздника, которое, практически, совпадает с днем летнего солнцестояния (22 июня). Об элементах «солнечной природы» празд-

ника обоо-тахилха свидетельствуют и такая сущностная его характеристика, как проведение основных ритуальных действий на вершине горы или холма, в точке сакрального центра мира, через который проходит неподвижная Мировая ось и вокруг которой совершает свой ход небесное светило. Солярная символика праздника отчетливо проявляется и в зажигании светильника на алтаре (символ небесного солнечного огня), и в разведении костров для приготовления ритуальной пищи, и в совершении обряда хождения по солнцу вокруг сруба или шалаша (Мировой горы/Мировой оси), и образование круга сидящими участниками праздника при совершении совместной трапезы, и бег коней по кругу при конных скачках.

О праздниках, приуроченных к летнему солнцестоянию в кочевых скотоводческих культурах Евразии, практически нет исследований, не отмечался этот момент и при анализе обоо-тахилха. В то же время праздники летнего солнцестояния хорошо известны и исследованы на материалах многих земледельческих культур Старого Света, где они занимают одно из центральных мест. Представляется важным, что в этих культурах Иванов день, приуроченный к летнему солнцестоянию и генетически связанный с культом солнца, был праздником, призванным поддерживать благоденствие и здоровье человека, а также защищать все, что его окружает. Это был праздник расцвета жизни, основной целью которого было «а) помочь солнцу сохранить свою силу после летнего солнцестояния; б) очистить людей и скот от пагубного воздействия нечистой силы, например, болезней; в) содействовать благополучию людей, например: созданию семей, плодовитости скота и плодородию земли» [Кашуба 1978, с. 209]; поэтому такую большую роль в этих обрядах играл огонь, представляющий могущественную силу солнца. Именно испрашивание благополучия людям, скоту и всему живому содержалось в основных молитвах, с которыми обращались окинцы к горным божествам, хозяевам Восточных Саян во время обоо-тахилха, что и дает основание, учитывая и другие особенности этого праздника, для высказанного предположения о его генетической связи не только с культом гор, но и с культом солнца.

Таким образом, в празднике обоо-тахика присутствует ярко выраженная контаминация двух обрядово-ритуальных циклов, разностадиальных и гетерогенных по своему происхождению. Причем сохранение в нем солярной составляющей свидетельствует, с одной стороны, о наличии в культурной традиции окинцев мощного архаического пласта, с другой — об органическом сочетании в мировосприятии этноса и глубокого осмысления космологических начал мироздания, и конкретного бытия, для которого необходима сакрализация всей хозяйственной деятельности, обеспечивающая тесную связь мира людей с миром боже-

ственным. Дальнейшее изучение этой темы позволит уточнить некоторые важные вопросы этно- и культурогенеза народов Окинского края, например — восходят ли солярная и сезонная составляющие праздника обоо-тахилха к разным культурным традициям Азии или к различным стадияльным пластам одной традиции, возможно, центральноазиатской.

По мнению большинства исследователей, праздник обоо-тахилха в центральноазиатском и южносибирском регионах восходит к обрядам родового характера, с чем трудно не согласиться. Это прежде всего подтверждается ведущей во всех общественных обрядах ролью мужчин, являвшихся главной структурообразующей частью архаического рода, который существовал на основе передачи всех прав по отцовской линии. Точно также, всю ритуально-обрядовую сторону этого праздника можно рассматривать в качестве манифестации родовой консолидации. Об этом свидетельствуют не только единый объект почитания, но и тотальное участие в обряде всех членов общины — мужчин, женщин и детей (а некогда рода). С точки зрения механизмов трансляции этнической культуры такая организация обрядово-ритуальной стороны празднества обеспечивала равное представительство мужского и женской частей социума (синхронический план), а также естественную межпоколенную преемственность (диахронический план). Чрезвычайно важным представляется тот факт, что путь к горе — центральному святилищу — преодолевался участниками на лошадях, на которых везли и еду, приносимую впоследствии в жертву божествам. Высочайший семиотический статус лошади, общий для всех скотоводческих народов, придавал уже с самого начала празднику дополнительную символическую акцентированность. На уровне культурного подсознания лошадь являлась центральным зоолатрическим персонажем, в котором фокусировалось множество значений как по линии культурной конкретики, так и с точки зрения фундаментальных космологических представлений. В сопоставительном контексте «лошадь-гора» особенно ярко выявляется солярная символика этого животного, которое было не только важнейшим помощником человека, знаком престижа, богатства, усиливающим мощь и дееспособность общества, но также обитателем верхней, небесной сферы мироздания, символическим представителем дневного светила.

Задача консолидации родового единства, таким образом, реализовалась уже в этом совместном движении к сакральному локусу, в котором все участники были объединены предчувствием совместного приобщения к высшим святыням. Сам процесс движения был чрезвычайно важен не только с позиции сакрального права на родовые земли (фактически, это объезд родовой территории, своей земли, своего родового Космоса), но также воспроизведение динамической составляющей жизнедеятельности Космоса — он жив только до тех пор, пока не угасает пульсация

жизненной энергии (т.е. движения). Более того, это движение происходит внутри священного замкнутого пространства Вселенной, всегда вокруг неподвижной центральной ее точки («пуа», центра земли, совпадающего со священной горой), а во временном отношении ритуалы праздника всегда возвращаются к неизменному, повторяющемуся времени, в начале которого был создан мир. В подтверждение его незыблемости в обряде время всегда возвращается к первому моменту творения, и все участники праздничных церемоний (весь род) оказываются причастными к акту первотворения, что подтверждает их богоизбранность и монолитность социума. Однако к XX в. род повсеместно был заменен территориальной общиной, которая тем не менее приняла на себя (на новом витке развития социума) все главные сакральные функции родовой единицы социальной организации этноса. О том, что участники обоо-тахилха представляли собой территориальную общину, говорят постоянные свидетельства старшего поколения, что на конкретное обоо собирались все люди, живущие в данной местности. Здесь же уместно вспомнить и рассказ Харлу Ринчиновны Жужаевой о том, что при переезде ее семьи из Улан-Оки в Балыкту, все они стали участниками обоо-тахилха в районе Балакты в местности Жэлгэнэ, т.е. сакральный центр был уже непосредственно связан с территорией проживания, независимо от формы социальной организации общества.

Далее, при достижении священной горы все участники праздника спешивались, разгружали лошадей и привязывали их к установленной недалеко от обоо коновязи. С этого момента начинался второй, и, наиболее важный, этап ритуала — восхождение на священную гору. Необходимо отметить тот факт, что первыми поднимались старики (самые уважаемые и значимые в общине люди), в чью задачу входило очистить ритуальную утварь от остатков прошлогоднего жертвоприношения и подготовить ее к новой жертвенной пище, подправить жертвенники, зажечь светильники на алтаре (шэррээ). Помимо чисто прагматической цели, эти акты имели и глубокое символическое значение, ибо ассоциировались с таким существенным мифологическим действием как устройство, приведение хаотичной, дикой части Вселенной в гармонически окультивированное, космологизированное пространство, тем самым завершая замкнутый цикл мифического времени. Участники праздника, таким образом, оказывались непосредственно вовлеченными в священный акт вселенского творения. В этом блоке ритуала ярко актуализируются важнейшие символические идеи, присущие акту творения и представлению о начале начал — Пустота и Чистота (таковой оказывается ритуальная утварь перед новым жертвоприношением).

Вслед за стариками к святилищу поднимались мужчины, которые обновляли его или подкладывали камни к срубам, или новые ветви на

стенки шалаша, как бы достраивая его, т.е. участвуя в ритуальном строительстве Мира. Основной же пафос этого этапа обряда заключался в движении участников (мужчин общины, а некогда мужской, структурообразующей субстанции рода) по вертикальной оси Вселенной, что в принципе невозможно в контексте профанного времени и что делает их всех не только допущенными в сакральное пространство, обычно неприемлемое для смертных, но и причастными к божественному акту первотворения. Не менее насыщенным символическими смыслами был и обход всеми участниками праздника, т.е. всей общиной, святилища по солнцу. При этом, само святилище представляет собой центр мироздания и проходящую через него по вертикали неподвижную Мировую ось (медиатор между тремя ярусами Вселенной), вокруг которой двигались люди, повторяя движение солнца, проходящего свой годовой круг, в чем четко проявляется календарная символика праздника, относящаяся к наиболее архаической культурной традиции.

Одновременно мужчины устраивают костры, на которых будет приготавливаться ритуальная пища. Они сооружаются на южной части склона или подножия горы, чем подчеркивается в общем контексте праздника особое значение огня, выступающего здесь одновременно в своем солярном и земном значениях (небесный и земной огонь). За этими действиями следует один из центральных моментов ритуала — приготовление жертвенной пищи, также отмеченный явной доминантностью мужской части общины, так как только мужчины приготавливают всю ритуальную еду, в то время как женщины и дети сидят кругом недалеко от костров. В этих двух этапах ритуала четко просматриваются не только рефлекс патриархальной культуры, но и характерные черты скотоводческого общества с его ведущей ролью мужчины во всех наиболее мировоззренчески важных видах религиозно-обрядовой деятельности.

Основным видом ритуальной еды является пища животного происхождения. В жертву приносятся бараны, хотя, по одному из свидетельств, это могла быть и белая овца. Белый цвет жертвы хорошо объясняется его местом на символической цветовой шкале, где он ассоциируется с сакральным центром Вселенной, верхней сферой мироздания и идеей сакральной чистоты. Существенным моментом жертвоприношения и приготовления ритуальной пищи является закалывание барана на самом священном месте, недалеко от святилища. Убивают животное традиционным способом, разрезая грудину и вырывая пальцами аорту, при этом ни одна капля крови не должна была упасть на землю. Кровь собирают в отдельное деревянное ведро и затем приготавливают кровяную колбасу, а тушу разделяют обязательно по суставам, никогда не разрубая кости. Все части туши варят в одном котле. Другим видом ритуальной пищи является молоко, которое, согласно скотоводческой

традиции, также добавляется и в чай. Символическая нагрузка этих двух компонентов ритуальной трапезы чрезвычайно важна: кровь несет в себе все основные значения красного спектра — жизненное начало, энергия, огненная стихия, солярный смысл, а молоко, соответственно, все значения белого цвета — мужское производящее начало (семя), ритуальная чистота, символизм неба и повышенная сакральность в целом. Таким образом, уже только эти два элемента жертвенной пищи содержат важнейшие смыслы идеологии праздника обоо-тахилха: поддержание и усиление производящего (креативного) начала жизни сообществ людей и животных, призывание на помощь божеств и умиловивление их наиболее ценными видами жертвы. Сам же ритуал совместного жертвоприношения (хотя жертву приносят только старики, но присутствует вся община, и они действуют от ее лица) и поедания жертвенной пищи заключает в себе важнейший смысл непосредственного контакта каждого человека с почитаемыми божествами и со всеми членами социума.

Существенной чертой ритуальной пищи является наличие в ней растительного компонента, в частности, чая, который разбавляется молоком. В этом проявляется общий закон функционирования любой культуры, по которому ритуальная пища должна содержать в себе все наиболее ценные продукты, используемые обществом и относящиеся как к животной, так и к растительной части природы. Присутствие чая в жертвенной пище скотоводов также подтверждает всеобщую закономерность обмена главными продуктами производственно-хозяйственной деятельности между скотоводческими и земледельческими культурами. Здесь важно отметить, что всю жертвенную пищу составляли вареные продукты, т.е. относящиеся к культурному, освоенному миру человека. Этот важный знаковый элемент обряда, символизирующий ритуальный обмен человеческого сообщества только ему принадлежащими культурными «ценностями», и тем самым определяющими особую природу его мира, с божествами — в надежде получить от них «ценности» (жизненную силу и благополучие), составляющие сущность их мира, характерен для всех традиционных культур и относится к базовым категориям мифологического сознания [Новик 1984, с. 138–140].

Завершают обрядово-ритуальный сценарий обоо-тахилха скачки и борьба, а прежде, судя по некоторым свидетельствам, и стрельба из лука. На первый взгляд, эта часть церемонии в большей степени ориентирована непосредственно на мир людей (социум). Действительно, момент соревновательности, присутствующий в этом действе, как будто бы направлен на выявление лидера — самого ловкого и сильного наездника, воина, охотника, мужчины. Однако, по сути, оказывается, что проблема выявления победителя не особо заботит участников. И это представля-

ется вполне закономерным, поскольку весь праздник отличается столь сильно сакрализированным характером, что в нем имеют значение только самые общие, надиндивидуальные сюжеты и образы. На первом плане оказывается не отдельный человек, а сообщество людей, обращающихся за помощью и покровительством к богам. Поэтому, собственно события состязаний — борьба мужчин и скачки — являются символическим иносказанием, иллюстрирующим космическую борьбу божественных и стихийных сил или космологические явления высочайшего статуса — движение солнца по небосводу (дневной и годовой календарные циклы). Последнее хорошо подтверждается обрядом чествования коня (а не всадника), исполнением величальной песни в честь коня и привязывание к его гриве светлого хадака, символизирующего жертву коню-солнцу.

Значительный интерес представляют сведения о проведении обоо-тахилха «по-белому и по-черному». На первый взгляд, может возникнуть предположение о связи этих двух форм праздника с белым и черным шаманством, две ветви которого и были характерны для культуры Бурятии и Восточных Саян. Однако шаманы могли принимать участие в обоо-тахилха только как рядовые члены общины, и никакой особой роли в нем не играли. Представляется правильным отнести это явление к контаминации двух религиозных систем — традиционной и буддизма, при которой в народном сознании именно белый шаман по своей функции (находящийся под покровительством 44 светлых, западных тенгриев) более всего приближался к священнослужителю буддийского культа. Видимо, на основе такой ассоциации и возникло определение обоо-тахилха с участием ламы как обряда, проведенного по «по-белому». Естественно, что обряды обо-тахилха, совершаемые без ламы, по внутренней логике бинарной оппозиции стали называть «по-черному». Немаловажную роль мог сыграть в этом и высокий семиотический статус ламы в ритуалах праздника. Хотя служитель буддийского культа как бы отстранен от большинства конкретных обрядовых действий, он, тем не менее, оказывается лицом, обладающим высшей степенью посвященности. Во время праздника он пребывает внутри святилища (или рядом с ним), т.е. в самом центре сакрального пространства, через чтение молитв он находится в непосредственном контакте с божествами, и он первый приобщается к жертвенной пище. Во всем этом проявляется особая сакральная чистота этого лица, которая всегда ассоциировалась с белым цветом. Проведение же обоо-тахилха без ламы, только стариками, которые с распространением буддизма постепенно утрачивали свои жреческие функции, а следовательно и степень приближенности к сакральному, видимо, представляло в сознании населения более низкий семиотический уровень ритуала.

В заключение важно подчеркнуть, что вся обрядово-ритуальная сфера культуры характеризуется стремлением отразить в себе наиболее обобщенные идеи и смыслы своей идеологической системы, воспроизводя в масштабах социума общие космогонические процессы и имитируя события вселенского масштаба, которые разворачиваются в локальной экологокультурной нише, равной в символическом смысле всему мирозданию. Малая территория проживания (родовая, общинная, этническая) идентифицируется со всем пространством Вселенной, ее конкретная географическая топография максимально сакрализуется, становясь элементами символической модели мира, а система конкретного культурного символизма стремится отразить всю полноту Космоса.

Теснейшим образом с представлениями о 13 главных небесных божествах-хозяевах гор связан в культуре народов Окинского края и обряд «уула-тахилха» — жертвоприношение «хозяину» горы, к нему обращались за помощью в период засухи, сильных снегопадов или других бедствий. Если засуха была сильной, то обряды совершались во многих местах на священных горах, олицетворявших главных «хозяев» данной местности, но, как можно судить по рассказам стариков, эти моления проводились не на обоо, а на рядом стоящих горах.

Дулма Самбоевна Гармаева (1916 г.р., бурятка, род Булгэ). В детстве, когда ей было лет шесть-семь, участвовала в обряде уула-тахилха. В Балыкте, где она жила, в местности Сархы хозяином является гора Сагаан-уула (Белая гора). У подножия ее и сейчас стоит дерево, на которое в качестве подношения духу-хозяину горы вешают белые ленточки, а рядом стоит обоо, но только одна куча камней. Это тоже хозяин горы. Уула-тахилха справляли, когда была засуха или выпадало очень много снега, когда, например, волки часто на скот нападают. Проводили обряд шаман или лама, но чаще обращались к шаману. В тот раз долго не было дождя и старики попросили шамана совершить «уула-тахилха». Шаман назначил день, благоприятный для жертвоприношения и вместе со стариками (и мужчинами и женщинами) и детьми, всеми кто жил в Балыкте, отправился на гору, люди среднего возраста и молодежь в уула-тахилха не участвовали. Взяли с собой чай, молоко, сметану и масло. Как только поднялись на Сагаан-уула шаман начал шаманить. Одет он был в обычный костюм (дэгыл, гутуулы, малаһай и бэһэ — широкий шелковый пояс, на котором был закреплен нож в ножнах и огниво). Шаман читал нараспев молитвы и плясал. В то время как он шаманил, старики развели огонь (костер), сварили чай и приготовили саламат. Когда чай был готов, старик налил немного чая в деревянную чашку (модон аяга) и поднес ее шаману. Шаман взял чашку и, произнося молитву, начал «брызгать» на 4 стороны,

потом ему поднесли чашку с саламатом и он снова «брызгал». После этого все сели вокруг и начали пить чай и есть саламат. Первому еду подавали шаману, потом старикам и детям. Домой возвращались все вместе.

Из полевых записей 1991 г. (пос. Сорог)

Даже в столь кратком воспоминании об обряде «уула-тахилха» хорошо прослеживается та же общая схема, что и в празднике «обоо-тахилха», хотя она имеет и существенные особенности. К ним, прежде всего, относится состав участников. Главной фигурой в этом обряде выступает шаман, и для характеристики культуры населения Оки это существенный момент, так как материалов по шаманству крайне мало. К сожалению, Дулма Сомбоевна не помнила, был ли это белый или черный шаман, но вся совокупность известных деталей позволяет с уверенностью говорить о том, что это был именно белый шаман. Об этом, прежде всего, свидетельствует направленность обряда к высшим небесным богам и обращение к ним с просьбой послать «небесную воду» (дождь). Подтверждением этому служит и само название горы Сагаан-уула (Белая гора), в котором эпитет «белый» однозначно указывает на связь с верхней небесной сферой Вселенной. О «небесной природе» духа-хозяина горы свидетельствует и белый цвет жертвенной пищи — чай с молоком и саламат. К сожалению, осталось неизвестным имя хозяина горы, но имена духов гор стараются не называть, раньше они вообще были строго табуированы, и даже в наши дни старики предпочитают упоминать название горы, а не имя божества. Женщины же часто и не знают их. Эта жесткая табуация привела к тому, что сейчас среднее поколение, не говоря уже о молодежи, которая никогда не участвовала в общественных обрядах (по причине их запрещения в течение длительного времени), практически, не осведомлены об именах персонажей традиционного пантеона Восточных Саян.

Сообщение о том, что шаман «брызгал» на 4 стороны света, свидетельствует об обращении, прежде всего, к высшим небесным богам, в данном случае к тринадцати «горным хозяевам» Окинского края. Подчеркнем, что в символическом плане жертвоприношение на четыре стороны всегда содержало в себе обращение к этим тринадцати богам, даже если во многих обрядах, например, домашних, их имена не произносились. Особый интерес вызывает участие в обряде только стариков и детей, т.е. людей непродуктивного возраста, которым, видимо, было делегировано право представлять весь социум (общину). Однако для интерпретации семиотического смысла такого состава участников обряда в настоящий момент не хватает достаточно убедительного сравнительного материала.

Еще одним общественным праздником (молением) был тайлаган. Однако он был более характерен для культуры бурятской части населения. Дело в том, что тайлаган, в принципе, идентичен обоо-тахилха. Это то же самое моление духам-хозяевам местности, но характерное для традиционной культуры бурят Предбайкалья. Именно они и принесли его название в Окинский край, но так как большая часть бурятского населения Оки состояла из людей, проживших в течение 40–50 лет в Монголии (напомню о исходе бурят 1658 года) и там воспринявших некоторые местные культурные традиции, то основное место в культуре окинцев занял праздник обоо-тахилха. При этом тайлаган, вытесненный на периферию обрядовой жизни, все же продолжал сохраняться в культуре бурят Оки.

Его устраивали в теплое время года (летом или ранней осенью), но в Окинском аймаке он проводился не регулярно, иногда каждый год, а иногда и раз в два года. Чаше его проводили в тех случаях, когда случались какие-либо бедствия: засуха, эпизоотии, частые нападения волков на скот и т.д. Тайлагины появлялись божествам-хозяевам местности, к которым обращались с просьбой послать благополучие и избавить от несчастья. Если, например, засуха была очень сильной и охватывала весь район, то тайлагины проводились всеми общинами, на священных местах поблизости от обоо — места пребывания духов-хозяев конкретной территории, но не на самом обоо. Слово тайлаган образовано от глагола *тайлах* — «1. развязывать, отвязывать; 2. снимать; 3. открывать, отворять, отпирать (напр. дверь)» [*Бурятско-русский словарь*. М., 1973, с.410]. Среди всех этих, в принципе, близких значений особенно интересно последнее, так как оно позволяет более точно «встроить» праздник тайлаган в систему традиционных верований бурят. В мифологическом словаре И.А.Манжигеева мы читаем: «*Тэнгэрэйн үүдэн* — небесная дверь. По мифологическим воззрениям бурят, небо, представлявшееся куполом над землей, имеет отверстие — Т.үү., которое, якобы, изредка открывается для некоторых людей на несколько мгновений, и тогда им следует успеть попросить от неба то, чего они хотели бы достичь и т.д., — что-нибудь одно, и просьба должна сбыться» [*Манжигеев* 1978, с.74].

Представляется вполне убедительным связывать происхождение общественного моления тайлаган с мифологическими представлениями о Небе (Тэнгэри) как высшей сакральной данности, характерными для всего тюркско-монгольского мира и шире — для ранних стадий цивилизации в целом. Важной особенностью, подтверждающей высказанное предположение, является способ жертвоприношения — «брызгали» (тахил) и на тайлагане и на обоо-тахилха всегда вверх, к небу. По всей видимости, сакральной целью тайлагана было «открытие» небесной

двери и получение благополучия. Добавим, что представления о небесной двери, аналогичные бурятским, существовали еще в XX в. у якутов и, видимо, у других народов, но вопрос этот требует специального исследования [Попов 1949, с.276].

Тайлаганы проводились во всех районах Бурятии, но, если в Предбайкалье до 30–40-х годов XX в. (времени запрещения религиозной деятельности) они являлись основным элементом сакральной сферы культуры, то в Забайкалье и, в частности, в Окинском аймаке тайлаганы были вытеснены на второй план общественным молением обоо-тахилха, сформировавшимся как особый ритуал в культурах Центральной Азии и утвердившемся здесь с распространением буддизма. Процесс этот прошел, видимо, абсолютно безболезненно, так как по своей сути они были равнозначны и выполняли одни и те же идеологические и социальные функции.

В XX в. тайлаганы в Окинском крае уже сильно отличались от предбайкальских, которые по своей структуре были, практически, идентичны обоо-тахилха: общие сборы, подъем на гору, жертвоприношение, в том числе и животного, совместная трапеза, скачки, борьба, стрельба из лука. Так же как в Предбайкалье, окинские тайлаганы более четко, чем обоо-тахилха, сохранили в социальном плане свой исконный родовой характер. Хотя тайлаганы в Оке проводились членами территориальной общины, но во многих местах участвовали в них только мужчины и дети, т.е. в прошлом только члены рода (так как женщины принадлежали другим родам). В тех же тайлаганах, в которых принимали участие и женщины, их роль, как и в обоо-тахилха, была пассивной. Если не было мужчин, как например, во время войны, то тайлаган проводили мальчики. В то же время, женщины, как неотъемлемая часть социума, наравне с мужчинами создающая его сакральную целостность, приобщались к ритуалу тайлагана даже в том случае, когда не ездили на него — мужчины и дети привозили домой специально оставляемую для них часть жертвенной пищи, обычно саламата, и раздавали всем женщинам, вкладывая по кусочку в раскрытые ладони.

Место, где устраивался праздник, называлось *тайланалгын Үндэр добуун* (дословно «тайлагана высокий холм»), т.е. проводился он обязательно на возвышенности, причем часто эта возвышенность соседствовала с рекой.

Боксонские и гарганские буряты проводили тайлаган в начале июня, перед перекочевкой на летник, один раз в году. Проводился он рядом с пос. Усть Буксоон, за кладбищем, на высоком бугре. Собирались все роды, живущие по рр. Буксоони-гол и Гарган — главным образом Тэртэ и Шонорог. Свои тайлаганы были в Сороге, в Улан-Оке и других местах. В Сороге на тайлаган

женщины не ходили, в Усть-Буксооне собирались все — мужчины, женщины, молодежь, дети. Руководили тайлаганом 2–3 знающих старика, самые уважаемые. Тайлаганы проводили для того, чтобы все были здоровы, не болел скот, не было засухи. Для тайлагана пищу готовила заранее каждая семья: масло, молоко, чай, архи, брали с собой муку. Уезжали на тайлаган часов в 11–12 дня. Приезжая, поднимались на холм, лошадей оставляли внизу, разводили два костра, ставили два котла (тогон). В одном варили саламат, в другом грели чай. Каждая семья привозила чай из дома и выливала в общий котел. Разводили огонь и готовили пищу только мужчины, женщины сидели в стороне. Когда все было готово, старики начинали брызгать (тахил) сначала чаем, потом саламатом и водкой (архи). Брызгали сначала на восток, затем на юг, на запад и север. Молитва начиналась с обращения к хозяевам гор:

«Тайлагатын эжэн, Ахын олон хададууд,
Рингин-хумбэ, Хүрэн уула!
Адду малын, амитан зониим хаража байха хадуудни.
Ороной эхэ хададууд, баран бүгдэгэнэхэ хүртоогты ...».

(Хозяин тайлагана, Старших множество горных (хозяев),
Рингин-хумбэ, Хүрэн-гора!
Табуны лошадей, живущие люди взглянуть здесь отутились.
Большие горные (хозяева) земли, кланяясь направо, потгуюем...)

После этого брызгали саламатом «хозяину огня» и начинали есть, сначала саламат, потом пили чай и водку. Молодежь водку не пила. Когда все съедалось, тайлаган заканчивался и все уезжали (записано со слов Ширина Бизяевича Пронтеева, 1900 г.р., бурят, род Тэртэ).

Из полевых записей 1988 г., пос. Усть-Боксон

Сравнивая тайлаган с обоо-тахилха, нетрудно заметить, что в нем присутствуют, хотя и в очень усеченной форме, все те же основные ритуальные акценты, что и в празднике обоо: место проведения размещалось на вершине холма, ведущая роль мужчин во всех обрядовых действиях, разведение огня, совместное приготовление жертвенной пищи и трапеза, моление «старшим горным божествам» и духам-хозяевам занимаемой общиной местности. Фактически, общим было и содержание молитв — просили всегда благополучия, но в тайлагане эти просьбы были более конкретными. В то же время, весь ритуал как бы «свернут», он значительно беднее по своему содержанию, более формализован. В нем акцентируется только верхняя сфера Вселенной и почти не выявляется весь блок действий, связанный с символическим актом первотворения, вхождения в сакральное пространство и время.

Кульť духов-хозяев местности получил в Окинском крае воплощение и в другом типе сакральных мест и святилищ на перевалах и опасных участках дорог и горных троп, у источников, называемых *мургэл/мургыл* (*бурят.* — «поклонение, земной поклон; *устн.* молебен, религиозный обряд»). Здесь же отметим, что на дорогах и перевалах в Восточных Саянах одиночные обоо не ставились. Местопребывание духов-хозяев таких мест (эжэнов) обозначают одно или несколько священных деревьев, к ветвям которых как подношения духу-хозяину люди привязывают белые (реже цветные) полоски ткани (*зүр маднан*). Эти ленты привязывают далеко не каждый раз, а только в тех случаях, когда обращаются к духу-хозяину с какой-нибудь особой просьбой о благополучии, обычно же на мургэле оставлялась часть того, что путник имеет при себе. Рядом с деревьями, как правило, стоят старые пни или специально поставленные деревянные столики (или ящики), представляющие собой *шэрээ* (*бурят.* «алтарь, престол, трон»), на которые кладутся такие подношения как деньги, сигареты, конфеты и т.п. Если с собой есть водка, то обязательно «брызгают» духу-хозяину и немного пьют сами. Здесь так же, как в обоо-тахилха или любом другом жертвоприношении, но в более упрощенной форме содержится идея ритуального обмена ценностями, присущими человеку и божеству, двум разным мирам Вселенной. Принеся в подарок эжэну местности ленточку ткани, немного водки, деньги, сигарету и т.д., человек надеется, что в ответ получит покровительство духа-хозяина конкретной местности и его путь по данной территории пройдет благополучно.

Все окинцы и в настоящее время свято чтут этот сонм эжэнов, составляющих самый многочисленный класс божеств. Мургэлов в Окинском крае много, только на отрезке дороги от верховьев Оки до пос. Орлик их три, среди которых самый почитаемый первый, расположенный в самой высокой точке Центрального плато, в районе водораздела недалеко от Окинского озера и истока главной артерии края, и посвящен их духам-хозяевам. Он как бы символизирует вход в аймак; подъезжая к нему со стороны Тунки, окинцы обычно говорят: «Ну, теперь уже мы дома». Более того, он расположен сравнительно недалеко от местопребывания самого главного «южного хозяина» Окинского края *үндэр-мүрэн-хаан*, и этим также определяется его повышенная сакральность. Здесь выстроена типовая беседка, в центре которой поставлен стол, а на него водружен небольшой ящик для жертвования денег. В этой беседке, если есть с собой еда, люди часто перекусывают, обязательно «брызгают» водкой (*сэржэм үргэхэ*), немного пьют сами, т.е. весь ритуал почитания «хозяина» истока Оки и озера несколько отличается от обычных обрядовых действий на большинстве мургэлов, как бы (хотя и в очень усеченной форме) повторяя основные структурные элементы обоо-тахилха — жер-

твоприношение конкретному божеству и всем «старшим горным хозяевам» (водкой брызгают на 4 стороны), совместная трапеза (ее совершают, если едут несколько человек или люди встречаются у мургэла), едят, стоя вокруг стола, т.е. образуя круг. Сам же тип беседки абсолютно современный, такие строения ставятся на дорогах (на священных и не священных местах) во многих районах Бурятии, что отражает современный этап возрождения религиозных верований, на котором тесно переплетаются традиции и инновации.

Между Орликом и пос.Саяны находятся два мургэла, из которых один расположен у горы Хаан-уула.

Внизу, у подножия Хаан-уула с южной стороны находится мургэл — высокая лиственница с четырьмя мощными нижними ветвями, точно ориентированными по сторонам света. Вокруг этой лиственницы растет еще несколько, к нижним ветвям всех деревьев привязано множество узких полосок белой и светлых цветов ткани (зур мадхан), но особенно их много на центральном дереве, главным образом на четырех нижних ветвях. Здесь же подвешены несколько бутылок с молоком. К одной из соседних лиственниц привязан «штандарт» (хи морин — конь) из белой ткани с красной окантовкой. Перед центральным деревом установлен сложенный из камней жертвенник (высотой около 70 см и диаметром около 50 см), такой же, как на обоо Хаан-уула, только в середине сделана вертикальная сквозная прорезь. На жертвеннике лежат угли и имеются следы огня. В нескольких метрах от него на восток стоит высокий пенёк (около 90 см, дерево было специально спилено), верхняя часть его очищена от коры и с северной стороны на ней вырезана стрелка, указывающая на восток. На пне лежат монеты, в основном из белого металла. Склон горы примерно на середине имеет уступ, на котором сооружен каменный жертвенник (только без прорези), и третий находится на вершине горы. Все жертвенники и центральная лиственница расположены на одной линии восток-запад. Вокруг деревьев, пня и нижнего дерева много пустых водочных бутылок, которые скопились здесь в течение нескольких десятилетий, среди них лежат две пары обуви и мужская рубашка.

Из полевых записей 1988 г., р.Сэнсын-гол

Мургэл Хаан-уула сильно отличается от остальных и наличием жертвенников, и обилием подношений. Его особенности связаны с тем, что он является местопребыванием «хозяина» западной стороны Шойгон-хужар, одного из особо почитаемых «ханов» Восточных Саян, и, что необходимо подчеркнуть, связан и символически, и архитектурно с обоо на вершине Хаан-уула. Безусловно, особую сакральность этого мургэла

подчеркивают каменные жертвенники, установленные на трех уровнях горы — у подножия, на середине и на вершине, как бы отмечая три яруса Вселенной.

Присутствие каменного жертвенника у дерева уводит нас к истокам формирования космологических представлений и мифологического мировоззрения в целом. Мирча Элиадэ относит сочетание этих двух элементов к самому раннему периоду возникновения культовых мест и святилищ, к первым этапам создания человеком своего микрокосма. «Камень выражал реальность в высшем смысле слова — неразрушимость и устойчивость — тогда как дерево с его периодическим возрождением открывало человеку сакральную силу в области живого» [Элиадэ 1999, т.2, с.96] Здесь уместно вспомнить, что, по утверждению стариков, в шалаше-обоо всегда находился «каменный бурхан», а в срубке-обоо — изображение на ткани или бумаге. Дерево (или ветвь) вставлялось и в каменную насыпь обоо во всех районах Бурятии и Монголии, что воплощало ту же самую идею. Отметим, что каждый раз при проведении обоо-тахилха в каменную насыпь вставляли новое дерево, в чем символически отражался и акт первотворения, и идея постоянного возрождения жизни. Этот последний момент прошел мимо внимания исследователей, но работы Элиадэ и сама архаическая форма святилища (мургэла — где соседствует дерево с каменным жертвенником), сохранившаяся в культуре народов Восточных Саян, сейчас позволяют расширить спектр интерпретации символического содержания обоо, которое впитал в себя лсеверный буддизм вместе с другими ранними космогоническими и космологическими идеями.

Культовый дух-хозяин местности носит в традиционных культурах всеобщий характер, отражая один из наиболее архаических этапов развития представлений об окружающем мире, но в Восточных Саянах сохранились наиболее древние, исконно присущие этому культу элементы, которые еще раз подтверждают полисемантический характер мифологических образов и сюжетов, сохраняющийся в мировоззрении на протяжении многих тысячелетий.

3. ОХОТНИЧЬИ ОБРЯДЫ

Непосредственно с культом гор и духов-хозяев местности связаны в традиционной культуре окинцев охотничьи обряды и поверья. В своих молитвах-просьбах об удачном промысле окинские охотники обращались сначала к тринадцати «старшим горным божествам» края (Ахын хадын хаад), а затем к хозяину тайги Хангаю. Образ этот в традиционных верованиях народов Оки, как впрочем и других районов Бурятии, носил собирательный характер [Галданова 1987, с.29]. Он воплощал

сонм духов-хозяев каждой долины, пади, каждого холма или горы, ручья, реки, озера. Именно эти духи посылали охотнику зверя, помогали (или мешали) сделать точный выстрел, оберегали от несчастных случаев. Слово *хангай* обозначало и саму тайгу, внося высокую степень одухотворенности в представления людей о лесе и промысловых угодьях, об окружающей их природе.

Непосредственным духом-покровителем охоты (как бурят, так и сойотов) являлся *Анда бар*. Его изображение (онгон) в виде антропоморфной фигурки, вырезанной из листовой жести или железа, с прикрепленной к ней кожаной бахромой, имелось у каждого охотника, который сам делал для себя этот онгон. Хранился он в доме (юрте, урасе), реже в амбаре и обычно висел на противоположной от входа стене, т.е. в самой почетной части жилища или строения.

Перед охотой обязательно совершался обряд «кормления» (жертвоприношения) *Анда бара*. Для этого у очага с правой стороны (на мужской половине) растилали два небольших войлока (кошмы). Один предназначался для *Анда бара*, на другой ставили деревянные чашки с жертвенной пищей. Иногда дома делали и жертвоприношение *Хангаю*, хотя обычно оно совершалось в тайге, на месте охотничьего отога (лагеря). В доме оно проводилось так же, как и *Анда бару*, только кошму для *Хангая* клали на пол за очагом, на противоположной от входа стороне, на самом почетном месте. Охотник опускался перед очагом на одно колено и сначала бросал немного пищи в огонь, обращаясь к «хозяину» домашнего очага *Гал-бурхану* (*гал* — бурят. «огонь»). Считалось, что у *Гал-бурхана* есть 5 помощников и он старший над ними. Имя его *Миралзан-хан*, но имя это никогда не произносилось (*миралзаан* — бурят. «мелькание»). По представлениям окинцев, *Гал-бурхан* являлся посредником между человеком (хозяином дома) и миром божеств и духов и он созывал их к данному очагу. Затем охотник вынимал из огня несколько угольков и клал их рядом с очагом, сверху набрасывал можжевельник (*арсу*) и, когда он начинал слегка дымиться, брызгал на него маслом, молоком, бросал кусочки саламата и мяса, обращаясь уже к *Анда бару*. Призывание начиналось словами: *Орондо орожо хара архида, жэлбэтэй бэлэйш. Харагаста оронжо хатуу борсо хашарха бэлэйш. Харяата буряата ороходоо шпрп тоһон шахалтай, шандааһ сэмгэн, хундэтэй бэлэйш* («Черной водкой надоели тебе русские, почтенный. Сухим, жестким мясом наскучили тебе карагасы. А верные тебе буряты угостили топленным маслом, берцовой частью барана, почтенный»). Далее просили помогать в тайге, гнать зверя на охотника, чтобы он вернулся с добычей.

Владимир Сындеевич Сонопов (1939 г.р., сойот, род Хаас) рассказывает: Анда бар раньше был богатырь, у него была собака по кличке Тайга, был он у хатов старшим коневодом. Когда состарился, ушел он от хатов, пришел сначала к русским, потом к эвенкам, затем к тофаларам пришел и, наконец, к бурятам, у них и остался. Пришел он с юго-запада.

Из полевых записей 1999 г., пос. Орлик

Этот мифологический в своей основе сюжет раскрывает смысл первых фраз призывания Анда бара и еще раз подтверждает, что тексты молитв-обращений к божествам и духам-покровителям в традиционных культурах строились на сюжетной канве мифа, тем самым постоянно дублируя его и устанавливая неразрывную связь человека с миром сакрального.

Онгон Анда бара существовал у всех бурят [Галданова, 1987, с.30–31; Жамбалова, 1991, с.142–143]. И.А.Манжигеев уточняет, что у приангарских бурят он являлся «духом-покровителем охотников во время их таежной охоты», и считает, что этот образ возник у бурят под влиянием эвенкийской культуры. Действительно, в эвенкийской мифологической традиции существует персонаж, олицетворяющий духа-покровителя охоты — легендарный шаман Сэжэ Бара [Манжигеев, 1978, с.17]. Однако, представляется более правильным относить возникновение этого образа к более широкому контексту охотничьей таежной культуры, включая территорию Восточных Саян и Предбайкалья. Кроме того, связанные с ним представления были, возможно, на более ранних этапах значительно шире. Так, например, окинцы совершали обряд «кормления» Анда бара не только перед охотой, но и в тех случаях, когда у коровы или важенки оленя заболело вымя, а у женщины — грудь.

Название онгона Анда бар включает два слова, этимология которых раскрывает весьма существенный пласт традиционного мировоззрения. Слово *анда* в бурятском языке имеет значение «побратим, названный брат, приятель, товарищ (из другого племени)» [Бурятско-русский словарь, М., 1973, с.52]. В производных от анда словах семантика его уточняется, более явно определяя характер отношений между побратимами, товарищами и т.д. Так, например: *андалдаан* — «обмен»; *андалдах* — «менять, обменивать»; *андаляан* — «обменный, взятый в обмен»; устное — две супружеские пары или семьи, породнившиеся друг с другом путем обмена женщинами. В словосочетаниях семантическое поле становится еще более определенным: *анда манда* — «сваты»; *анда манда болохо* — «родниться через брак, свататься»; *андаята болохо* — «заключать обменный или бескалымный брак». Языковой материал показывает, что семантика слова «анда» четко соотносится с идеей обменных отношений, включающих в себя и брачные связи, а также побратимство,

свойство и родство. Именно отражение в слове «анда» многих смыслов, связанных с брачными отношениями, позволяет предполагать здесь реминисценции наиболее архаичных мировоззренческих идей, связанных с представлениями о символическом браке человека, в данном случае охотника, с божеством или духом-хозяином природы.

В связи с этим очень важны наблюдения и выводы Г.Р.Галдановой об образе духа-хозяина тайги у других субэтнических подразделений бурят. «Покровителя охотничьего промысла агинские буряты называли Баян дайда. По данному названию трудно определить женское это божество или мужское. У закаменско-тункинских бурят (наиболее близкие в культурном отношении группы населению Окинского края — Л.П.) хозяина тайги называют Баян Хангай, Баян сагаан Хангай. Здесь также не разграничивается понятие «тайга» и «хозяин тайги» ... Баян Хангай, Баян дайда, алтан дэлэхэй — синонимы одного понятия — мать-земля» [Галданова 1987, с.29]. Таким образом, в представлениях окинцев дух-покровитель охоты Анда бара принял на себя некоторые архаические сакральные смыслы, отличающие божество тайги Хангая, в котором четко прослеживается образ матери-земли и, следовательно, воплощены идеи рождения, плодородия, жизненной силы, а на космогоническом уровне — священного брака между Землей и Небом. Видимо, именно этим объясняются обряды «кормления» Анда бара в случаях заболевания вымени коровы, важенки или груди у женщины.

Этимология слова *бар*, как считают исследователи, в бурятском языке не выявляется. Г.Р.Галданова полагает, что оно восходит к древнетюркскому слову *бар* — «есть, имеется в наличии» с производными *баргу* — «добыча», *баргулуг* — «богатый, обеспеченный» [Галданова, 1987, с.77], что также подтверждает более глубокие корни происхождения образа Анда бара в верованиях бурят, чем простое заимствование у эвенков.

Итак, в названии духа-покровителя охоты Анда бара, известного в культурной традиции и народов Окинского края, заключается присущая мифологическому сознанию идея глубокой сакральной связи человека с миром природы. В характере этих связей важнейшим представлялось родство или контакт на основе символического брака человека с божеством, в данном конкретном случае олицетворяющим тайгу, ее животный и растительный миры, что обеспечивало постоянную пульсацию жизни, ее движение, а следовательно, гармонию и благополучие.

Имя Анда бар было табуировано, и произносили его только мужчины во время «кормления» (обряда жертвоприношения). В остальное время употребляли иносказательное выражение *һарьһан таабэ*, где *һарьһан* имеет значение «игривый, веселый», а *таабэ* — «дед, дедушка». Но слово *таабэ* в иносказательном смысле окинцы использовали для обозначения

медведя — *дахатай таабэ* («дед в шубе»). Это совпадение позволяет высказать предположение, что образ покровителя Анда бара восходит к представлениям о хозяине тайги, выступающем во многих культурных традициях, в частности, сибирских, в образе медведя.

В мифологических представлениях народов Байкальского региона, и шире — Сибири, медведь выступал как божество, предок, культурный герой, хозяин тайги или нижнего мира, а также как один из важнейших элементов астрального кода [Анисимов 1951, с.191]. Весь комплекс этих воззрений наиболее ярко отразился в обрядах, связанных с охотой на медведя и медвежьим праздником [Васильев 1948, сс.78–103]. Конечно, к началу XX в. эти обряды уже утратили цельность и полноту своего содержания, но реминисценции этого некогда обширного мифологического блока продолжали прочно удерживаться в культурной традиции, в частности, у сойотов и у бурят Окинского аймака.

Говоря о медведе, окинцы употребляли только иносказательное выражение *дахатай тааабэ*, т.е. название этого животного было строго табуировано. Отправляясь охотиться на медведя, мужчины никогда не называли друг друга по имени: считалось, что медведь, как человек, все слышит и обязательно задавит того, чье имя произнесено. У окинцев существует поверье о двойной природе медведя — человеческой и звериной.

Медведь сначала был человеком, был колдуном и оборотнем (абтай-хун). На земле медведей не было. Один человек с невесткой приходил к селению, вокруг березы обойдут три раза — медведями станут, за скотом пойдут. Корову задавят, к березе принесут, опять три раза вокруг нее обойдут — людьми станут. Один человек подкараулил их, когда они медведями стали и ушли, он дерево срубил, посередине отрубил. Медведи с коровой задавленной вернулись, увидели, что береза срублена, три дня плакали, потом в лес ушли. Так люди рассказывают. (Записано со слов Владимира Сындеевича Сонопова, 1939 г.р., сойот, род Хаас).

Из полевых записей 1999 г., пос. Орлик

Аналогичные сюжеты были записаны Г.Н.Потаниным среди иркутских и тункинских бурят в конце прошлого века, и, как мы видим, они сохранились в культуре окинцев до конца XX столетия [Потанин 1883, сс168–169].

На медведя охотились только зимой, поднимая его из берлоги. Медведя обязательно будили, расталкивая в берлоге шестью и убивали, только тогда, когда он вылезал из нее. Когда убитого медведя вытаскивали наружу, то прежде всего обтирали его морду кедровой хвоей —

«лицо мыли» (*нюрень ухаха*). Затем один из охотников залезал в берлогу и высекал огнивом искру, говоря при этом: «*Хун ябагун, сахилган ябаа*» (Человек не ходил, молния ходила). Затем начинали разделывать медведя, снимали шкуру (раздевали медведя), и как говорят окинцы, «он тогда совсем на человека похож». Первый разрез делали вдоль, по середине брюха, считалось, что по спине начинать разрезать шкуру нельзя, тогда подкожный жир отделить будет очень трудно. Когда шкура снята, переворачивали тушу на брюхо и снимали полоску подкожного жира *залалха*, вдоль позвоночника. От нее старший охотник отрезал четыре маленьких кусочка и бросал на четыре стороны — это была жертва Хангаю. После этого каждый из охотников отрезал несколько кусков себе и тут же съедал. Тушу медведя разрезали точно по суставам, никогда не разрубая костей, и прежде всего отрезали голову, мясо медведя делили на всех участников охотничьей артели. А возвращаясь с охоты, каждый охотник старался раздать часть этой добычи всем своим родственникам и свойственникам. Еще на эхэ отоге (главном охотничьем лагере) голову медведя варили и съедали сами охотники, в трапезе принимали участие все члены артели. Череп медведя вешали на ель или березу, продевая сучок через глазное или шейное отверстие. Глаза отдавали собаке или заворачивали в сухую траву и «хоронили» в дупле дерева. Существовал и другой вариант ритуального захоронения головы медведя: на дерево вешали не череп, а целиком голову и лапы зверя. В этом случае их отрезали со шкурой. При этом нижнюю челюсть обязательно привязывали сухой травой к верхней, в противном случае в будущем кто-нибудь из охотников обязательно будет задавлен медведем. Существует также поверье, что охотник может убить за свою жизнь только 99 медведей, сотого медведя убивать нельзя, так как за этим обязательно последует смерть, этот медведь обязательно убьет человека.

Воспоминания окинцев об обрядах, связанных с охотой на медведя, очень неполны и отрывочны, так как многие из них охотились в юности, или уже в 50-х годах XX в., когда традиционная культура переживала сильный упадок. Тем не менее, даже эти сведения, благодаря многочисленным исследованиям о роли образа медведя в мифологиях различных народов мира и, в частности, Сибири, позволяют говорить о том, что в традиционной культуре окинских бурят и сойотов ранее существовал развернутый обряд, получивший в научной литературе название «медвежьего праздника» и связанный с высоким семиотическим статусом медведя в традиционных верованиях этих народов. Наиболее подробно представления бурят о сакральной природе медведя и соотносящиеся с ними обряды описаны С.Г.Жамбаловой в ее книге «Традиционная охота бурят», поэтому здесь имеет смысл остановиться только на том конкрет-

ном материале, который зафиксирован в культуре народов Окинского аймака на современном этапе.

Уже сама табуированность названия этого животного свидетельствует о его принадлежности к миру сакрального, к миру иному, к миру божеств и духов. Иносказательная форма «дед, дедушка» отчетливо выражает существовавшие некогда представления о родстве человека и медведя, уходящие корнями в мировоззренческую систему, получившую название тотемизм, когда медведь осмыслялся как предок человека. С этим кругом представлений связан также и мотив оборотничества (превращение человека в медведя), сохранившийся в легенде окинцев о том, как появились в тайге медведи. С сюжетом оборотничества соотносится и обряд снятия шкуры, обязательность разрезания ее сначала вдоль по брюху, т.е. «расстегивание шубы», что символизирует превращение медведя в человека и возвращение его в социум [Иванов, Топоров 1988, сс.129–130]. И хотя сами окинцы сегодня не осознают это действие как обрядовое и все сакральные его смыслы уже утратили для них свое значение, его бывшая ритуальная функциональность продолжает сохраняться на чисто практическом (профанном) уровне в объяснении удобства отделения подкожного жира.

Особый интерес в комплексе обрядов окинских охотников, связанных с медвежьей охотой, вызывает высекание огня в берлоге, сопровождающееся словами «человек не ходил, молния ходила». Здесь наиболее ярко выступает связь медведя с небесным божеством грома, хорошо известная по мифологическим сюжетам о «Громовнике», записанным среди народов Южной Сибири и Монголии Г.Н.Потаниным [Потанин, 1882, с.288 и след.]. В этих поверьях и легендах медведь является небесным существом, часто сыном бога грома, которого тот прогнал на землю, рассердившись на него за различные проступки, более того, в образе самого божества также прослеживаются черты медведя. Именно эти представления и обусловили сохранение в охотничьих обрядах окинцев момента высекания огня, символизирующего небесный огонь, молнию, чем подчеркивается и небесная природа медведя, и его связь с божеством грома. В мифологии бурят, к сожалению, не сохранилось мифа, из которого возникли эти сюжеты — мифа «о небесной охоте», но он хорошо известен в мифологии многих народов северной Евразии и, в частности, эвенков, сыгравших важную роль в этногенезе бурятского народа.

Тунгусы рассказывают, что медведь гнался за лосем по снежной дороге, что пересекала ночное небо с востока на запад, и задавил его на середине пути. «Вертук» лосиный остался влево возле тропы — «токи дууки» (Орион), а нога валяется на правой стороне — «токи Халганин» (Большая Медведица). По этой ноге

тунгусы считают ночное время. Потом медведь ушел на запад, уже усталый и обожравшийся так, что под конец даже едва ноги волочил — из одной тропы сделал две (Млечный Путь).

Е.И.Титов. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов кондогирского рода Баргузинский округ Северо-Западного Забайкалья // Сибирская живая старина, 1923, № 1, с.96.

Сюжет этого мифа в поэтической форме дает объяснение важнейшим космологическим явлениям — смене дня и ночи, времен года и всех природных циклов. Олень-солнце бежит по небосклону с востока на запад, преследуемый медведем, который убивает его в конце пути. Весь сюжет этого мифа разворачивается в верхней сфере Вселенной, что и определило небесный символизм медведя, сохранив его там навсегда в созвездиях Малой и Большой Медведицы.

Кроме того, в традиционной культуре многих народов Сибири и, в частности, бурят присутствуют отголоски некогда существовавшего запрета на убийство медведя (тотема, родственника). Так, убитому медведю всегда «объясняли», что убили его не буряты, а, например, эвенки или русские, или что убили его случайно, или вообще делали вид, что его никто не убивал, а он погиб сам [Жамбалова 1991, с.129]. Как мы видим, окинские охотники также всегда отрицали свою причастность к убийству медведя, но в этом отрицании сохранилась, как можно себе представить, более древняя ритуальная формула. В ней не указывается ни этническая принадлежность охотников, ни тема убийства/смерти, в ней отражены, скорее, два мира — мир людей (профанный) и мир божеств (сакральный), к которым соответственно принадлежат охотники и медведь.

В заключение необходимо остановиться на способе разделывания туши медведя и захоронении его черепа (или головы и лап). Расчленение туши по суставам, т.е. сохранение самих костей в целостности, связано с характерным для мифологического сознания представлением о скелете животного (как впрочем, и человека) как основе жизненной силы, о постоянном умирании и возрождении природы, что нашло отражение в мифе и культе умирающего и воскресающего зверя [Васильев 1948, с.87]. Именно с таким пониманием законов развития жизни соотносится и обычай захоронения черепа медведя на дереве. Символика дерева в традиционных мировоззренческих системах необычайно полиморфна, но тем не менее, в ней присутствует и единый глубинный сакральный смысл, связанный с общим отношением к «жизненности» всего сущего, к постоянному его обновлению и воскрешению. Дерево — это прежде всего образ Космоса, центр мира и опора Вселенной, символ жизни, воскресения растительности, весны и «обновления» года, вместилище душ предков, жилище божества. [Элиадэ 1999, т.2, сс.88–89]. Дерево

воплощало в себе высшую сакральную реальность Космоса, его жизненность, и именно поэтому помещение черепа медведя на дерево (как впрочем, и погребение на дереве человека, чаще всего ребенка) подразумевало восстановление связи с подлинной сакральной духовной субстанцией жизни, а следовательно, и второе рождение зверя, его воскрешение.

Что же касается общих обрядов благодарения Хангая, то основная их часть совершалась на эхэ отоге и бага отоге до и после охоты. На эхэ отоге жертвоприношение совершал самый старший и уважаемый член охотничьей артели. Для этого обряда на правой стороне отога устанавливался жертвенник (шэрээ) в виде расколотой вдоль лесины, положенной вниз корой на 3 (у сойотов) или 4 (у бурят) столбика, вкопанных в землю. Высота жертвенника обязательно должна была быть выше колен, но не выше пояса стоящего человека. Рядом с жертвенником на землю клали две небольших кошмы: одну с южной стороны, другую — с северной. На первую ставили утварь с жертвенной пищей. Вторая предназначалась Хангаю, точнее, всем духам-хозяевам тайги, которые, по представлениям окинцев, усаживались на кошму, привлеченные призыванием и жертвоприношением. Совершающий обряд стоял у жертвенника лицом к востоку, клал на него угольки из очага, сверху набрасывал арсу и, когда она начинала дымиться, брызгал на нее маслом, чаем, молоком, бросал немного жареной муки, сахара, но ни в коем случае нельзя было класть мясо.

Сначала призывались тринадцать «главных горных хозяев» Окинского края Ахын хадын хаад, затем обращались к Хангаю. Так как в образе Хангая был представлен сонм многочисленных духов-хозяев долин, падей, холмов и т.д., (а именно они посылали охотнику зверя, помогая ему в промысле и считались основными помощниками), то представлялось, что именно они и собираются на разосланной кошме у жертвенника, вкушая приносимую им через огонь жертвенную пищу. По другой версии, обряд «кормления» духов тайги начинался с призывания духов-предков, которые выполняли роль посредников между людьми и высшими божествами и собирали последних на кошме у жертвенника.

Сойоты устраивали на левой стороне отога второй жертвенник. Он был точно такой же формы, как первый, но несколько меньшего размера. На нем приносили жертву двум дочерям Еолдоя — *Еолдоин хоер хүүхэд* (две дочери Еолдоя) или *Даялаг эгэшэнууд*. Второе имя связано с рекой Даялаг, притока р.Белой в ее верховьях, где умерли, по преданию, эти две девушки. Вспомним легенду о появлении сойотов в Окинском крае, приведенную в главе об этногенезе народов Оки; в ней рассказывалось о том, что трех сыновей Хана Хурылды — Хааса, Иркита и Онхота, ставших родоначальниками окинских сойотов, вывел в Восточные Саяны из Монголии брат их отца Еолдой Эхэ батуур.

У Еолдой Эхэ батурса было две дочери. Когда они пришли на реку Даялаг, то девушек придавило падающее дерево и они умерли. Теперь сестры ходят по Оке и за всем следят, обо всем заботятся, чтобы все правильно и хорошо было. Если сестер не покормить, обязательно у тебя или твоего оленя спина заболит. Это потому, что деревом их сверху придавило (записано со слов Владимира Сындеевича Сонопова, 1939 г.р., сойот, род Хаас).

Из полевых записей 1987 г, пос. Орлик

Дочери Елдоа также считались хозяйками Окинского края, но почитали их только сойоты. Этот сюжет ярко отражает живой процесс развития традиционных идеологических представлений, когда в мифологическую ткань свободно включаются персонажи поэтических легенд, преданий и эпических произведений, обогащая культуру в целом.

У окинцев бытует множество поверий, примет, запретов, относящихся к некогда единой мировоззренческой системе, в которой образы животных выступали одним из символических кодов, содержащих информацию о наиболее существенных категориях Космоса. Ныне же они представляют собой разрозненные сюжеты, но, тем не менее, продолжают сохраняться и сегодня в живой практике культуры, отражая необыкновенную устойчивость древнейших мировоззренческих идей и понятий, возникших в результате глубокого духовного контакта человека с окружающим миром. Например, при изготовлении охотничьего снаряжения окинцы никогда не использовали шкуру, кожу или кости кабана. Считалось, что в этом случае удачи на охоте не будет. Восходит это поверье к еще недостаточно разработанному в этнографических исследованиях комплексу представлений о животных с холодным (хүйтэн хушуута) и горячим (халуун хушуута) дыханием, происхождение которых связано с нижним и верхним мирами. К животным с холодным дыханием окинцы относят кабана, сарлыка, косулю и волка; с горячим — барана, корову, лошадь, оленя, марала, кабаргу. Здесь следует добавить, что у бурят аналогичное понятие существовало и в отношении деревьев. Хангалов писал, что существуют *галта модон* (дерево с огнем) и *хутун модон* (холодное дерево). Если первое попадает в постройку, то дом будет очень теплым, но в то же время есть опасность пожара. Когда такое дерево обтесывают топором, то из него брызжут огненные искры. Холодное дерево, попавшее в строение, сделает дом холодным, сколько его ни топи, в нем никогда не будет тепло [Хангалов 1960, т.3, с.79].

Большое количество примет в охотничьей традиции окинцев связано с соболем — одним из самых ценных пушных зверей. Добыв первого соболя, охотник старался определить, будет ли ему и в дальнейшем сопутствовать удача. По цвету желчного пузыря (*хулхэн*) узнавали, ка-

ков будет следующий соболь: если желчь светлая, то соболь будет рыжеватым, если темная — то черным. Затем рассматривали селезенку (дэлюун): если селезенка толстая, то охота на соболя и впредь будет удачной, если — тонкая, «то можно домой возвращаться, удачи не будет»; если на селезенке бугорки по краю — охотник скоро добудет следующего соболя, если — в середине, то следующий соболь попадется не скоро. Тушку соболя, прежде чем «захоронить» в дупле дерева или колоде, складывали особым образом. Для этого в задней и передней лапе вырезали нижний сустав и в отверстие продевали другие лапки, соединяя их вместе. Затем задние лапки пропускали между передними и заводили их за головку зверька на шею. При этом хвост, отступая на три сустава от кончика, надрезали по трем следующим суставам, «чтобы далеко не бегал», и пропускали через правую ноздрю. Сложив таким образом тушку зверька (наподобие эмбриона), заворачивали ее в сухую траву и прятали в дупло.

Хотя семантика обрядовых действий с тушкой соболя и характер примет, связанных с особенностями строения его внутренних органов, остаются пока не вполне понятными, ее «захоронение» в дупле носит тот же сакральный смысл, что и оставление черепа (или головы) медведя на дереве, и связан с идеей умирания и возрождения зверя. При этом с уверенностью можно сказать, что столь сложные манипуляции с тушкой зверька отражают пока не выявленное на материале бурятской или сойотской традиционных культур значение образа соболя в мифологии этих народов, и этот сюжет требует дальнейшего исследования.

С охотой было связано большое число различных примет, в которых также отражается глубокий внутренний символизм культуры, пронизывающий в традиционных обществах все ее сферы.

Если сон хороший увидел, то на охоте удача будет. Хороший сон, когда человека знакомого встретил или он к тебе в гости пришел, что-то принес, тогда удача будет, а если знакомый мимо прошел, на тебя не посмотрел, удачи не будет. Если на охоту едут и женщину встретят, удачи не будет. Встретишь покойника, тоже плохо. Удачи не будет, если по дороге перекочевку встретишь, это хуже покойника. У каждого охотника хорошие и плохие дни есть, в плохие всегда неудача будет. В нечетные дни всем хорошо на охоте (записано от Владимира Сындеевича Соногова, 1939 г.р. сойот, род Хаас).

Из полевых записей 1999 г., пос. Орлик

Изложенный в настоящей работе материал представляет собой лишь незначительную часть некогда богатейшей культурной традиции, связанной с одним из основных видов хозяйственной деятельности бурят и сойотов Окинского края — охотой. К сожалению, многие элементы

охотничьей культуры, существовавшей в Саянском регионе на протяжении нескольких тысячелетий, не только утрачены самими народами, но и не сохранились в письменных источниках. Однако дальнейшее изучение имеющихся материалов на основе широкого сравнительного анализа с другими культурами и сбор новых данных позволит в будущем более полно реконструировать эту важнейшую сферу традиционной жизнедеятельности народов Восточных Саян.

4. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ

Традиционные представления о душе и духах у народов Окинско-го края и сегодня составляют значительный пласт их духовной культуры. Они не только прочно сохраняются в сознании старшего и среднего поколения, но потаенно, возможно, на уровне лишь смутного ощущения, проявляются и у взрослой молодежи. Здесь необходимо сделать некоторое отступление, касающееся тех изменений, которые произошли в отношении общества к вопросам веры и религии. Сегодня мы с уверенностью можем сказать, что атеизм не оправдал надежд общества, что приводит к постепенному возвращению человека к опыту религиозного восприятия и познания мира. Явление это необычайно сложное и составляет предмет богословия и философии, здесь он обозначен лишь потому, что речь идет о народных верованиях, долгое время определяемых наукой как пережитки и суеверия. Однако сейчас позиция эта становится неприемлемой. Мы можем лишь констатировать, что традиционные мировоззренческие (религиозные) системы большинства народов Сибири и, в частности, Окинско-го края оказались разрушенными, а сохранившиеся их элементы не всегда доступны нашему пониманию. Но невозможно отрицать, что они представляют собой частицу некогда грандиозного по своей глубине и целостности осмысления человеком окружающего мира и себя в нем.

Здесь необходимо уточнить, что религиозный опыт познания развивался в двух формах, представляющих собой как бы две сферы, включенные одна в другую. Внутренняя, составляющая ядро сакрального знания, являлась эзотерическим уровнем, основанном на мистическом опыте, которым обладало или в который было посвящено жречество и, в частности, шаманы. Внешняя же сфера сакрального знания, основанная на образно-чувственном опыте, являлась достоянием основной части людей и формировала образ и облик традиционной культуры. Сейчас мы имеем дело, главным образом, с этой экзотерической, внешней формой сакральной традиции, сохранившейся в различных явлениях традиционной культуры, которые так легкомысленно атеистическая наука назвала суевериями. Однако в них в скрытой форме всегда присутствует

мистический опыт познания, в недрах которого они родились и сформировались, поэтому их фиксация и изучение так важны сегодня, что, возможно, на новом витке развития цивилизации позволит человечеству выйти из того кризиса, в который ввергло его чисто прагматическое отношение к себе и окружающему миру.

Представления окинцев о душе (hүнэһэн) в целом не отличаются от общепуэртских и во многом совпадают с традиционными представлениями народов Сибири и Центральной Азии. Определенное влияние на эти воззрения народов Оки оказал, безусловно, и ламаизм. Следует только подчеркнуть, что они составляют живую мировоззренческую традицию, поэтому собранный по этой теме материал будет правильным изложить в том виде, в котором он записан в полевых дневниках.

У человека три души. Одна душа остается у могилы, это яһаа хахижа Үлэхэ — «остающаяся кости стеречь». Вторая в новом ребенке возрождается, ищет свой род — оорын тҮрэлдэ. Третья ищет, кого забрать себе, кому отомстить — муу һаһаһан хҮндэ («тяжелая с плохой мыслью»), это может быть враг или родственник, а может быть и любимый человек. Еще ее называют мууруулха («истощенная»). Она по земле ходит, но след не оставляет. Душа живет в голове, ногтях, волосах и в подмышке. (Дулма Сомбоевна Гармаева, 1916 г.р., бурятка, род Булгай)

Из полевых записей 1991 г, пос.Сорок

Когда лам из Балактинского дацана всех арестовали, повезли вниз (в Улан-Удэ), у перевала солдаты решили их расстрелять. Одного никак убить не могли, тогда в левую подмышку выстрелили и сразу убили, а когда обратно вернулись, лама исчез, ушел (Владимир Дашеевич Цыренов, 1927 г.р., бурят, род Баарай).

Из полевых записей 1991 г, летник Мольты

Души у человека три. Одна из них после смерти долго по земле ходит. Все места и всех людей, которых человек при жизни видеть хотел, обходит. Такую душу можно увидеть. После смерти одна душа птицей становится или маленькой, или большой. Умерла моя знакомая, молодая женщина, и я поехала в пос. Саяны на 49 день. Душа всегда на 49 день прилетает, а потом уходит в другой мир и уже не возвращается. В этот день с ней последний раз прощаются. Я в доме была, еду помогала готовить. Вдруг птица прилетела, стала в окно биться, потом во дворе на дерево, на скворечник села и стала на детей умершей смотреть. Ей дали понемногу от всей еды, что в этот день готовили. Она немного поклевала и улетела. Птицы-души очень боятся железных предметов. Однажды повесился молодой парень, мой сосед.

Родственники обязательно должны были просить ламу молитвы читать (буян хэхэ — дословно «благодаяние делать»), чтобы душа могла переродиться, а они этого не сделали. Парень один жил, после смерти его дом закрыли. На 49 день вдруг к дому большая птица прилетела, глаза у птицы плохие и страшные. Таких птиц в Оке нет. Птица стала летать по поселку, в одном доме окно разбила, потом на дерево села. Я очень испугалась и пошла к знающей бабушке, та говорит: «Он домой зайти хочет, а дом закрыт, вот он и летает. Ты не бойся, иди домой, только кто-то перед Сагаал ганом (Новым годом) все же умрет». И точно, незадолго до праздника застрелился его брат. Если бы на 49 день дом был бы открыт, душа бы его посетила и улетела, несчастья бы не произошло (Мыдыгма Сойотова, 1949 г.р., бурятка, род Муртэн)

Из полевых записей 1991 г., пос.Хужир

Когда человек сильно испугается, душа может уйти, тогда к ламе надо идти. Лама молитву читает, чтобы душу вернуть. Если сильно чихнешь, душа тоже может уйти. Надо сразу же молитву прочесть: «Ом мани дари дари суха» — и душа возвращается (Лидия Жалсараевна Замбалова, 1936 г.р.сойотка, род Хаас).

Из записей 1988 г., пос. Орлик

В рассказах окинцев о душе ярко раскрывается сложный комплекс представлений о природе человека и окружающего его мира. В нем сохранились очень многие элементы, восходящие к архаическим мировоззренческим системам, но в то же время они органично вплетены в блок более поздних и развитых воззрений, характерных для культур Востока. Представление о множественности душ, как одно из самых ранних проявлений религиозного опыта, отражается в понятии о нахождении души в голове, ногтях, волосах, подмышках.

Исследователи связывают эти представления с архаической идеей определенного единства души и тела, когда они не противопоставлялись друг другу и понятие души отражало отдельные функции тела (кровь, кости, различные части и органы тела) [Токарев 1987, с.414]. Но в то же время у народов Оки представление о количестве душ четко соотносится с числом три. В предыдущем разделе уже писалось о символике этого числа, которая связана с наиболее сакральными категориями бытия и, прежде всего, тремя мирами Вселенной. Здесь стоит лишь добавить, что этот символизм отчетливо проявляется в представлениях о «судьбе» душ, одна из которых «перерождается», т.е. уходит в верхний мир, другая остается у могилы, «стережет кости», соотносясь тем самым с теллурическим миром и миром предков, и третья — становится «злым духом», обозначая как бы мир подземный, хтонический мир.

Эта тройственность человеческой души и ее связь с тремя мирами Вселенной еще раз подтверждает основную идею мифологического сознания о тождестве микро- и макрокосма, о космической природе всего сущего. Комплекс представлений о реинкарнации в мировоззрении народов Окинского края, хотя, безусловно, и отражает влияние мистических учений буддизма, тем не менее, в нем прослеживаются и более традиционные для народов Сибири верования о возрождении душ умерших только в своем роде, восходящие, по мнению многих исследователей, к тотемистическим воззрениям.

Если у человека есть родинка, то это значит, что в нем кто-то переродился из родственников. В одной семье жила бабушка, у нее родинка была. Она умерла, а вскоре у ее внука родился сын с родинкой в том самом месте, где была у бабушки (Мыдыгма Сойотова, 1952 г.р., бурятка, род Муртэн)

Из полевых записей 1991 г., пос.Хужир

В неявной форме существуют у окинцев и представления о пребывании детских душ (душ-зародышей) в верхнем мире (на вершине Мирового дерева), о чем свидетельствуют бытовавший до второй половины XX в. обычай хоронить маленьких детей (до 1 года) на деревьях, и образ души-птицы, так ярко сохранившийся в их мировоззрении. Этот круг представлений воплощался и в архитектурном комплексе обоо-тахилха, где птица венчала шест, символизирующий и Мировое древо, и Ось мира, воплощая в себе небесную сферу Вселенной. С этими представлениями связан и устойчивый мотив птицы, сидящей на дереве, постоянно присутствующий в рассказах жителей Оки о душах умерших, прилетевших попрощаться с родным домом перед уходом в иной мир. Этот мотив, в свою очередь, уводит нас к древнейшей мифопоэтической картине мира, в которой птица выступает символом божественной сущности, верха, неба, солнца и всех связанных с понятием «верх» сакральных смыслов — жизни, плодородия, души и т.д. [Иванов, Топоров 1988, с.346]. В этом семантическом поле, видимо, возникло и представление о возможности души отделяться от тела человека во время сна или в момент сильного испуга. Идея путешествия живой души в иные миры широко распространена в различных мировоззренческих системах, включая и современный оккультизм. Окинские буряты и сойоты так же, как и многие другие народы, сохранившие основы традиционной культуры, стараются никогда не пугать человека, не будить его неожиданно во время сна, чтобы душа не покинула тела.

Душа человека в представлениях народов Окинского края имеет также и антропоморфный образ, образ двойника человека. Обычно это *муу һанаһан хүндэ*, т.е. «душа с злонамеренной мыслью». Это души

людей, умерших неестественной смертью или сильно тоскующих о ком-нибудь из живых, или людей, совершивших при жизни «большой грех» (нарушивших законы обычного права). Именно они образуют сонм духов, угрожающих человеку в самом широком смысле — от мелких неприятностей до смерти. Как можно себе представить, буддизм усиленно боролся с этими воззрениями на потусторонний, иной мир, и у окинцев параллельно существует твердое убеждение в том, что души людей после смерти Бог направляет души плохих людей (*дараха бурхан*) в *тама*, где они мучаются, «в яме за грех сидят» (тама — понятие ада в буддизме). Однако живая народная традиция продолжала в большей степени опираться на свои внутренние, исконные воззрения, восходящие к ранее возникшим сакральным знаниям.

Среди этой категории антропоморфных духов наиболее известен *боохолдой*, который существует в верованиях населения других районов Бурятии, особенно Предбайкалья. Боохолдом становятся души людей, умерших неестественной смертью или стариков, умерших после тяжелой болезни. Обычно это происходит в тех случаях, когда неправильно соблюден погребальный обряд, а, главное, когда родственники не обращаются к ламе для чтения определенных молитв, сопровождающих «душу к Богу».

Боохолдой выглядят как люди, но более высокого роста, «спина у них прямая, как палка» и они не могут сгибать ее, поэтому, кстати, дверной проем юрты всегда был низким, чтобы боохолдой было трудно проникнуть внутрь. Но если он все же попадает в дом, то всегда вслед за оставшимися в живых родственниками, когда те приходили в гости. Боохолдой появляются вечером или ночью, бродят недалеко от жилища или кладбища, могут оказаться на дорогах и в лесу. Они не опасны для взрослого человека, но могут сильно навредить ребенку и даже погубить его, забрав душу, поэтому в дома, где есть маленькие дети, вечером стараются не ходить.

У одной женщины умер брат мужа, ламу на похороны не позвали и душа его превратилась в боохолдая. Через несколько дней после похорон она зашла в дом, где был маленький ребенок, а когда ушла, через два часа ребенок заболел. Мать пошла к старой бабушке, та сказала, что душу ребенка боохолдой забрал, если два дня ребенок выдержит, то будет жить, но на 2-ой день он умер. Потом лама сказал, что душа ребенка вниз ушла и снова родится (Мыдыгма Сойотова, 1952 г.р., бурятка, род Муртэн)

Из полевых записей 1991 г., пос. Хужир

К этой же категории духов относится и *ороолон* (оборотень). Им становится на третий год после смерти душа умершего, полностью обретая вид человека.

Ороолон выглядит совсем как человек, но холодный, крови в нем нет. Дома живет как обычный человек, все делает, от него могут дети родиться. Живет богато, его скот звери не трогают. Если ороолон злой, то души крадет и от него люди умирают. Если с женой живет, к жене никого не подпускает, только до нее дотронешься — сразу убивает. Ороолон все видит и все слышит, очень сильный. Не каждый лама с ним справиться может. Чтобы избавиться от ороолона, яму выкапывают, лама молитву читает, которой вызывает к себе ороолона, тот приходит, тут его надо в яму столкнуть и быстро землей засыпать, а сверху большим камнем обязательно придавить (Владимир Дашеевич Цыренов, 1927 г.р., бурят, род Баарай).

Из полевых записей 1991 г., летник Мольты

Среди опасных для человека духов, особенно для детей, существует еще *анахай*. Название его, по всей видимости, происходит от слова *ан(г)* — «зверь, звери, зверье». По представлениям окинцев, иногда он появляется в виде маленькой белой собачки. Как только анахай поселяется в доме, начинают скисать молочные продукты, появляется неприятный запах. Если есть ребенок, то он обязательно заболевает и может умереть, так как анахай постепенно высасывает из него кровь. У умершего ребенка на шее появляются пятна, похожие на следы от собачьих лап. Анахай обычно проникает в дом вместе с человеком чаще всего тогда, когда вносят молоко или мясо (т.е. на продуктах), поэтому в дом, где есть маленькие дети, вечером никто в гости не приходил. Изгнать из дома анахая мог лама чтением молитв, но в народной традиции существовал и другой способ — спастись от анахая можно было, если взяв ребенка, переехать с ним через большую реку.

Приведенные выше материалы, относящиеся к теме традиционных народных представлений окинцев о душах, наполнены столь разнообразными семантическими смыслами, что раскрыть их в одной работе не представляется возможным; фактически, это тема специального исследования. И, тем не менее, некоторые из них позволяют многое понять в тех сложных процессах развития общества и мировоззрения человека, которые получили название культурной традиции.

Как мы видим, в представлениях коренных народов Окинского края устойчиво сохраняется поверье, что души, ставшие «злыми духами», проникают в дом чаще всего с оставшимися в живых родственниками. В этих представлениях легко различаются существовавшие на протяжении многих тысячелетий воззрения людей на основную социальную единицу общества — род, как некое мистическое единство многих поколений, а точнее, единство всех живущих и умерших родственников, а также их потомков, являющееся следствием тесной взаимосвязи трех миров Все-

ленной. В основе такого понимания лежит представление о единой космической природе мира, жизни и человека. Показательно в этом случае и описательное название одной из душ — «та, что стережет кости». Напомним, что в бурятском языке слово *яһан* «кость» обозначает и понятие «род». Представления о костях как хранилище жизненной силы, являются универсальными, но здесь проявляется как бы частный момент связи души с миром предков, с жизненной силой рода, заключенной в костях предков и являющейся основой жизни будущих поколений.

Эта глубокая вера как результат опыта религиозного познания, входила составной частью в основное ядро традиционного мировоззрения, из которого произрастали культ умирающей и возрождающейся природы или зверя, культ гор, культ предков, шаманство и т.д. Именно поэтому род, утратив свое значение как основной социальной единицы общества, продолжал играть важную роль как породитель идей о духовной связи и нравственных обязанностей людей, сохраняясь в обществах, оставивших далеко позади родовой принцип организации. Род передал вытеснившей его семейной, родовой или территориальной общине сакральное отношение к сообществу людей, которое он получил в процессе религиозного осмысления человеком окружающего его мира и самого себя. Однако основополагающая идея о единой сакральной природе Космоса, лежащая в основе традиционного мировоззрения, постепенно утрачивалась человечеством, вытесняемая, особенно на современном историческом этапе, исключительно прагматическим подходом к решению важнейших проблем бытия. Многие обряды, связанные с более конкретными аспектами этой глобальной идеи, теряли в сознании тех, кто их совершал, свой подлинный сакральный смысл, превращаясь в «заветы предков», необходимость исполнения которых лишь смутно ощущается на уровне подсознания, сохраняя те невидимые нити, которые связывают человека с духовной сущностью Вселенной.

В связи с этим значительный интерес представляет весь семантический спектр «борьбы» человека со «злым духом» ороолоном — вырывание в земле ямы, его закапывание и придавливание камнем. За всеми этими действиями кроются два различных, но, тем не менее, связанных между собой, комплекса представлений о Земле и камне. Погребение в земле является, видимо, одним из самых ранних типов захоронения, связанным с сакральным знанием о всепорождающей функции Матери-Земли, хранящей в себе зародыши всего живого, включая и человека. Согласно этой древнейшей идее, мир мертвых отождествлялся с чревом Матери-Земли, откуда они снова возрождались в качестве детей [*Элиадэ* 1999, т.2, с.66]. Однако в традиционной культуре сойотов и бурят Окин-ского края захоронение умерших в земле отсутствовало. Это было свя-

зано с уже позднейшими воззрениями на субстанцию души и ее «судьбу» после смерти, что подразумевало слияние трех ее ипостасей с различными сферами Космоса. Глубина же земли (яма) уже не воспринималась как порождающее лоно Земли-Матери, а ассоциировалась с подземным миром Эрлик-хана, «князя тьмы» и смерти, откуда нет возврата. Души, попадающие в этот мир, оставались в нем навсегда, поэтому закапывание оролона в землю, согласно этим представлениям, окончательно освобождало мир людей от его присутствия.

Выше уже говорилось о символизме камня, включающего в себя такие категории, как нерушимость, стабильность. Эта символика камня различима и в обычае придавливания им «злого духа» оролона. Во всем мире широко распространена установка камней над могилами или рядом с могилой (как вариант, каменные насыпи курганов), которые выступали как «стражи могил» и обеспечивали неприкосновенность погребений предков. Но в то же время камень, как один из элементов мироздания, несущий в себе качества определенности, устойчивости и нерушимости, осмыслялся и вместилищем души умершего, которое не позволяло ей блуждать среди живых и причинять им вред. По образному выражению М.Элиадэ, надмогильный камень являлся «средством защиты жизни от смерти» [Элиадэ 1999, т.2, сс.8–10]. Важно отметить также определенную символическую идентичность камня и кости, которая существовала в представлениях бурят. В мифе о создании тремя богами первых людей говорится, что тело их было сделано «из красной глины, кости и камня и кровь из воды» [Хангалов 1960, т.3, с.9]. Но кости являлись хранилищем жизненной силы человека, зверя и шире — рода (или вида животных), с костями была связана одна из душ человека, они олицетворяли мир предков.

Эти воззрения на природу камня, костей и души существуют в большинстве традиционных культур мира, более того, они благополучно дожили и до наших дней, сохранившись в обычае современной атеистической цивилизации устанавливать над могилами каменные памятники, а в последнее время и с фотографией умершего, что особенно ярко вычерчивает представление о надмогильном камне, помещенном над костями, как вместилище души усопшего, хотя большинство людей и не осознают этого сегодня.

Нельзя не отметить и такой обрядовый момент в спасении от анахая, как переправа матери с ребенком через реку. Он вызывает большой интерес, так как восходит к одному из ключевых элементов мифопоэтической картины мира, созданной на самых ранних этапах истории человечества, — образу Мировой реки. В мифологической традиции Мировая река соотносится с горизонтальной моделью мира, являясь Осью Вселенной и соединяя все ее сферы — небесный мир добрых богов,

срединный мир людей и подземный мир злых божеств и духов. Она выступает образным синонимом Мирового дерева и так же, как оно, олицетворяет весь Космос.

Мировая река берет начало на юге семантически дублирующим верхний небесный мир), часто в водах священного озера с «живой водой» и, пронизывая весь средний мир, несет свои воды на север, в нижний мир холода и смерти. Однако символический образ Космической реки, благодаря своей всеобъемлемости, включает в себя огромное число иных сакральных смыслов, логически вытекающих из сопоставления ее с образом Вселенной. Так, Мировая река выступает в мифологии и как граница между различными сферами мироздания, главным образом, между миром живых и миром мертвых, между землей людей и землей духов. Переправа через реку в контексте мифов и героических преданий всегда символизирует переход из одного мира в другой. Именно этот семантический аспект образа Мировой реки наиболее ярко отражается в способе спасения ребенка от воздействия злого духа анахая, который мы видим в традиционной культуре народов Окинского края. В этом обрядовом действии четко проявляется значение реки как границы между двумя мирами, поэтому ее пересечение как бы разделяет ребенка и духа, оставляя их в разных пространствах Вселенной.

5. ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Рождение ребенка всегда являлось, и сегодня является, самым радостным событием в жизни любой окинской семьи, в чем, пожалуй, наиболее ярко проявляется сохранение и сойотами, и бурятами Окинского края характерного для любой традиционной культуры ответственного отношения к воспроизводству социума. Рождение ребенка в традиционном обществе означало не только и, возможно, не столько численное увеличение семьи (а следовательно, возрастание ее силы, богатства, значимости), оно представляло собой подтверждение нерушимой связи мира людей с миром божеств, с высшей реальностью, с жизненной энергией Космоса. Появление на свет ребенка воспринималось как возрождение души умершего предка и олицетворяло мистическую связь всех поколений, всего человеческого рода, являясь гарантом незыблемости извечно существующего мирового порядка. Традиционные обряды бурят, связанные с рождением ребенка, наиболее подробно описаны в работе К.Д.Басовой [Басова 1991], которая собрала материал среди большинства субэтнических групп Бурятии, так что приведенные ниже сведения об этой сфере жизни населения Окинского края дополняют существующее исследование, сделав более цельной общую картину традиционной культуры народов Байкальского региона.

Сегодня в Окинском районе достаточно хорошо налажена сеть медицинского обслуживания, имеется больница, поликлиника, несколько фельдшерских пунктов. Женщины рожают детей в родильном отделении больницы под наблюдением врачей и акушерок, что присуще всему современному цивилизованному миру. Но нас интересует, как совершалось это важнейшее событие в жизни человека и общества в традиционной культуре народов Окинского края, пока сведения об этом еще сохраняются в памяти женщин старшего поколения.

Раньше женщины рожали дома в присутствии самых близких родственников (мать, сестра, тетка) и повитухи (*тебэ* — «бабушка, старушка»), а также мужа, единственного мужчины, который мог находиться в доме в этот момент. Только в случае трудных родов для помощи роженице в дом приглашались лама или шаман. Когда наступали роды, в юрте или доме у кровати, на которой спали муж и жена, на пол насыпали сухой навоз (*хи*), а сверху клали выделанную скотскую кожу. Рожала женщина, сидя «на корточках», поддерживаемая сзади подмышки чаще всего мужем, который сидел на кровати. Ребенка принимала *тебэ* или кто-нибудь из пожилых женщин (например, родная бабушка). Пуповину перевязывали хлопковой ниткой, обязательно красного цвета, и обрезали ножом. Для последа (*хүүхэй нүхэр*) заранее бабушка шила войлочный мешочек (*хүүхэй нүхэрн гэр* или *хэтэбишэ*), в который сразу же клали послед, завязывали и прикрепляли к кровати «в ногах», где он висел 3 дня. Ребенка обтирали мягкой ровдугой (замшей) из телячьей кожи, заворачивали в специальное одеяльце из выделанной шкуры овцы или изюбря (*хушалга*) и клали на постель к матери. Затем варили чай, это обычно делал муж, обязательно приготавливали зутран (чай с маслом, молоком, жареной ржаной мукой и солью), саламат. Сначала кормили роженицу, а потом ели все присутствующие. В этот день никто из посторонних в дом не приходил.

Если роды были трудными, то прибегали к различным магическим приемам, обеспечивающим, по традиционным воззрениям, благополучный исход. Например, если не отделялся послед, то кто-нибудь из мужчин стрелял из ружья во дворе. Если женщина не могла родить, то ей прежде всего расплетали косы, снимали все украшения, особенно металлические — кольца, браслеты, серьги, затем заставляли трижды обойти дом по солнцу. Если не помогало, то приглашали ламу, который усердно читал молитвы, или шамана, но о его действиях окинцы сейчас не помнят. Обращались также к родственникам старикам, чтобы те «брызгали» духам-предкам и просили помочь разрешиться женщине от бремени.

Во всех действиях, связанных с самими родами, с точки зрения отношения людей традиционной культуры к происходящему, существен-

ными являются несколько моментов. Прежде всего, это максимальная приближенность роженицы к земле (рожали сидя на корточках). Более того, принимая ребенка, повитуха клала его на шкуру, разостланную на полу (на земле), сюда же падал послед, здесь же отрезалась пуповина. Все это воспринимается представителями современного атеистического мировоззрения как проявление невежества, антисанитарии, как свидетельство дикости наших предков.

Однако за всем этим стояла логичная в своей основе система мифологических представлений о мире, созданная человеком на заре своей истории и явившаяся результатом чувственно-образного и религиозного опыта познания, того первичного опыта, который позволил ему осознать и объяснить окружающий его мир, определить в нем себя, и тем самым стать Человеком.

К самым ранним идеям о происхождении всего сущего следует отнести миф о божественной паре — Отце-Небе и Матери-Земле, породивших свет, богов, небесные светила, растения, да и всю Вселенную, во всем многообразии ее форм. Эти два изначальных образа, создающих грандиозную мифопоэтическую картину мира, сохраняются в религиозном мировоззрении многие тысячелетия, доживая в традиционных культурах до XX в. Существовали они и в традиционных представлениях бурят, о чем свидетельствует записанный в конце XIX в. М.Н.Хангаловым миф: «Высокое небо (ондор тэнгэри) и Широкая земля (улгэн дэлхэ) породнились; Высокое небо за своего сына высватало дочь Широкой земли; земля за свою дочь потребовала в калым от Высокого неба солнце и луну. Небо отдало эти светила; тогда на небе и земле сделалось темно, потому что Широкая земля заперла солнце и луну в ящик» [Хангалов 1960, т.3, с.11]. Далее миф повествует о том, как удалось Заря-Азарга (ежу) обмануть Землю и вернуть Небу светила, но в приведенном тексте на первый план выступает сюжет священного брака, хотя он и переносится на второе поколение божеств — детей Неба и Земли.

Космогонический мотив священного брака Неба и Земли присутствовал во множестве ритуалов и обрядов, совершаемых человеком для поддержания космического порядка, наполняя их глубоким сакральным смыслом. К этому кругу представлений в традиционной культуре окинцев относится и активная роль мужа при родах, который не только обозначает причастность к рождению мужского начала, восходящую к сакральному акту первотворения, но и представляет собой мужскую часть общества, тем самым подчеркивая единство социума в важнейший для него момент воспроизводства. Но особую роль в акте деторождения и первых моментов жизни ребенка все же играла Земля-Мать (позднее богиня плодородия), с ее неисчерпаемой способностью производить растительность, с ее порождающей «материнской» силой. Приближаясь

во время родов к земле, фактически, рожая на землю, женщина как бы уподоблялась Матери-Земле, как бы получала от нее способность к рождению, набиралась от нее силы для благополучного разрешения от бремени. С этими же архаическими, но необычайно устойчивыми на протяжении всей истории человечества представлениями о Матери-Земле, соотносятся и следующие за родами действия повитухи — завязывание и обрезание пуповины, когда ребенок несколько минут оставался, фактически, на полу (земле), хотя под ним находился и сухой навоз, и скотская кожа. Другими словами — в первые мгновения своего появления на свет, своего вхождения в мир людей ребенок оказывался еще неразрывно связанным со своей сакральной матерью, Матерью-Землей (точнее, с обитающим в ней женским божеством плодородия, материнства, покровительницы детей).

Подобные представления характерны для большого числа культур, находящихся на самых разных этапах исторического развития. «Именно этим объясняется широкое распространение обычая хтонической «колыбели»: спящих грудных детей оставляют в ямах, канавах и рвах — в непосредственном соприкосновении с землей или же со специально приготовленным матерью ложем из золы, соломы или листьев. ... Брошенных детей не убивают, но, как например, у греков, именно оставляют на земле. Мать-Земля сама о них позаботится; она и решит, жить им или умереть» [*Элиадэ* 1999, т.2, с.61]. Удивительно интересно дополняют эти сведения собственно бурятский материал. Так, в одной из версий мифа о прародителе западных бурят Бото-Бумале, рожденного на небе дочерью главы западных божеств и похищенного шаманкой Хутухэн, говорится: «Когда пришло время родить младшей дочери Эсэгэ-Малантэнгэри, шаманка Хутухэн поднялась на небо и караулила у дверей дворца младшей дочери Эсэгэн-Малана. В полночь шаманка Хутухэн услышала плач ребенка. Она вошла во дворец, взяла железную люльку, в которой лежал спеленутый мальчик, вышла из дворца на улицу и бросила ее на землю, сказав при этом:

— Если ты присужден судьбою умереть, то уйди без известия, а если присужден судьбою жить, то опустишься на землю и упали на улице около моей двери». [*Хангалов* 1960, т.3, с.385]. В этом тексте забота Матери-Земли о ребенке несколько завуалирована более поздней идеей судьбы, но, тем не менее, она четко прочитывается в общем контексте мифа — ребенка бросают на землю. Здесь важно отметить, что небесная дева забеременела, выпив сок земли, принесенный ей в жертву хитрой шаманкой, т.е. восприняла от Земли зародыш будущего ребенка.

Конечно, представления о Матери-Земле, о ее порождающей функции были более развиты в земледельческих культурах, воплощаясь в

многочисленных ритуалах и обрядах, обращенных к земле, но эти древнейшие воззрения человека на происхождение мира и всего живого, как мы видим, сохранялись и в скотоводческих обществах, воплощая в себе глобальную идею тождественности микро- и макрокосма.

Важной символической составляющей акта родов являлись навоз и скотская кожа. Как представляется, они, прежде всего, несут в себе благопожелательное значение, так как и в скотоводческих, и в земледельческих культурах навоз (удобряющий землю) соотносился с обилием скота и воплощал в себе идею богатства, плодородия и весь спектр позитивного начала, что в некоторых культурах выражалось в синонимичности навоза и золота. Скотская кожа как бы уточняла и подчеркивала благопожелательный смысл, заключенный в навозе, хотя не следует забывать, что она предохраняла пол и навоз (землю) от загрязнения «нечистой» родовой кровью.

Значительный интерес представляет и этимология слов, обозначающих послед и мешочек, который шился специально для него. Послед называется *хүүхэй нүхэр*, где первое слово означает — «ребенок», а второе — «товарищ, друг, сверстник», в чем отражалось их одновременное появление на свет. Однако в иносказательной форме это название выражало понятие души-двойника. Представление о последе как «душе» ребенка характерно для общепуэрто-рической традиционной культуры [Хангалов 1960, т.3, с.369]. Мешочек для последа *хүүхэй нүхэрн гэр* воспринимался как дом души-двойника (*гэр* — «дом»). В последнем случае становится понятным захоронение последа в землю на третий день после родов — «душу» возвращают в лоно Матери-Земли, которая возродит ее в новом поколении людей. Однако слово *нүхэр* имело и другое значение — «муж, супруг; жена, супруга» [Бурятско-русский словарь, 1973, с.335]. И здесь уже проявляется совершенно иная символическая связь ребенка с «детским местом», где послед осмысливается, видимо, и как мистический супруг/супруга ребенка, являясь гарантом рождения его будущих детей и продолжения рода.

Не менее интересно и второе название мешочка для последа *хэтэбишэ*, означающее «футляр для огнива; кисет с прибором для высекания огня», от слова *хэтэ* — «огниво» [Бурятско-русский словарь, 1973, с. 653]. Здесь уместно вспомнить охотничий обряд высекания огня в берлоге медведя, сопровождающийся словесной формулой «не человек здесь ходил, молния ходила». Мы снова вынуждены обратиться к изначальной идее верховных прародителей — Отцу-Небу и Матери-Земле. В большинстве культур мира божественным супругом Земли на определенном этапе развития мифопоэтической картины мира выступал небесный бог грозы и бури, оплодотворяющая сила которого снисходила на землю дождем,

молнией или любыми другими проявлениями небесной стихии, в частности, метеоритами [Элиадэ 1999, т.1, сс 169–173].

В сакральной культуре окинцев эти древнейшие религиозные представления сохранились и в названии мешочка для последа, и в охотничьем обряде, где высекание огня из огнива, само огниво и его футляр уподоблялись божественному небесному огню-молнии, посылаемой Отцом-Небом Матери-Земле и несущей в себе оплодотворяющую силу. Однако нельзя не учитывать и очистительную силу огня, который, в частности, выступал как грозная сила верховных небесных божеств и использовался ими в борьбе с духами зла. Буряты Предбайкалья, например, в мешочек с последом обязательно клали угольки. М.Н.Хангалов пишет: «Уголь кладут с последом, воображая, будто кладут огонь; раскалившись, уголь будет бросать искры, злые духи боятся искр и потому будут бояться подойти близко к ребенку и откажутся от намерения ловить его душу» [Хангалов 1960, т.3, с.369].

К сожалению, пока остается неизвестным, существовала ли в Окинском районе традиция класть в мешочек с последом уголь или другие символические предметы, например, зерно (или хлеб), серебряную монету, три черных камешка, березовую лучину и др., как это было у бурят других районов. Все эти предметы были призваны не только оберегать послед (душу ребенка), но и магически воздействовать на жизнь ребенка и благополучие его рода — помочь ему вырасти здоровым и сильным, иметь в будущем большое потомство. Так, зерно (хлеб) клали, «чтобы родившийся ребенок расплодился и размножился как хлеб», три черных камешка — так как душа ребенка «должна быть крепка и тверда, как камень в отношении злых духов», серебряную монетку — «чтоб родившийся ребенок был долговечен, как серебряные деньги», а березовую лучину — «чтобы ребенок рос и разветвлялся, т.е. размножался, как березовое дерево» [Там же, с.369–370]. Конечно, символизм всех этих атрибутов более широкий, чем он отражен в народных верованиях бурят XIX в., хотя главный сакральный смысл каждого из них выражен предельно ясно.

Важным ритуальным моментом при трудных родах являлось снятие с женщины металлических украшений (колец, браслетов, серег) и расплетение кос, а также троекратный обход дома «по солнцу». Смысл этих обрядовых действий достаточно хорошо исследован этнографами. Украшения в традиционных культурах, особенно металлические, выполняли важную символическую функцию, они, как и одежда в целом, являлись знаком мира людей, т.е. отличали человека от иных существ, определяли социальный статус человека, служили оберегом от воздействия злых духов. Они как бы выстраивали границу между человеком и потусторонними силами, между миром людей и миром духов. Но душа ребенка

приходит из мира предков или божеств, да и сам он в утробе матери, которая символически уподоблялась Земле, принадлежит иному, сокрытому миру. Снятие с роженицы колец, браслетов, серег разрушало магическую границу между этими разными сферами Вселенной, что, по представлениям людей, безусловно, должно было помочь ребенку войти в мир людей.

Близкое значение имело и расплетение кос. Прическа и, в частности, косы, так же как и украшения, имели важное символическое значение, определяя принадлежность человека к сообществу людей и его место среди них. Но именно заплетение волос, которое в традиционных культурах было синонимично плетению в целом и ткачеству, как впрочем, и любой другой ремесленной традиции, символически уподоблялось священному акту первотворения, созиданию Космоса, и наоборот их расплетение символизировало разрушение Космоса, уничтожение границ между сферами мироздания, возвращение к изначальному Хаосу, из которого возник мир. Это обрядовое действие как бы восстанавливало сакральное Время (Начало Начал), и как в тот момент рождался Космос, так в этот момент должен был родиться ребенок. Хождение вокруг дома символически имитировало движение солнца по всем сферам Вселенной, его прохождение через небесный и подземный миры, что не только усиливало необходимый в момент родов контакт между миром людей и миром духов и предков, но и придавало роженице животворящую силу дневного светила.

Наиболее насыщенным обрядовыми действиями в культуре народов Окинского края был третий день после родов. В этот день совершали очищение роженицы, давали ребенку имя и клали его в колыбель. Правда, следует отметить, что ламаизм внес в эту традицию некоторые изменения, связанные с астрологическими представлениями о воздействии небесных светил на судьбу человека. Поэтому в начале XX в. дату проведения всех этих обрядов назначал лама, выбирая благополучный день.

Обряды иногда проводились на 7-ой, 10-ый и даже 30-ый день, но, как можно себе представить, лама все же старался приурочить его именно к третьему дню, придерживаясь исконной доламаистской традиции. При этом очищение роженицы всегда совершалось на третий день, даже если остальные обряды переносились на другой. Если ребенок был в семье первым, в эти дни отец или кто-нибудь из родственников-мужчин делал из ливенницы (реже ели) колыбель *убэй*.

Проведение этих обрядов считалось большим праздником, который назывался *милангууд*. В словаре это слово дается в значении «день рождения (который справлялся один раз в жизни, когда ребенку исполнялся год)» [*Бурятско-русский словарь*, 1973, с.296]. Однако сами окинцы переводят его как «наречение имени», подчеркивая, что проводили

его на третий день или в тот день, который укажет лама. Возможно, в словаре получила отражение традиция, характерная для других районов Бурятии, или уже позднейшая интерпретация этого праздника.

В день, когда проводили мелангууд, в доме собирались родственники и обязательно приглашали тебэ (повитуху), которой дарили подарки — это могли быть платок, рубаха, деньги. Резали барана, варили чай, саламат, но, прежде всего, проводили очищение роженицы. Для этого кто-либо из старших женщин клал в миску арсу и несколько раскаленных угольков из очага. Когда арса начинала дымиться, с миской в руках трижды «по солнцу» обходили роженицу. До этого момента женщина считалась «нечистой», она не могла готовить пищу и даже подносить ее. Этой же дымящей арсой «окуривали» и детскую колыбель, перед тем как класть в нее необходимые принадлежности. Послед хоронил отец ребенка, если отца не было, то дед или родственник-мужчина. Для этого в юрте за очагом выкапывалась ямка, куда опускали мешочек с последом, обряд назывался *тоонтолха* («хранить, сохранять; прятать; захоранивать»). Когда окинцы переселились в дома русского типа, то послед стали «хоронить» у дома с юго-западной (хорошей) стороны.

Затем приготавливали колыбель: на дно клали войлок, затем кусок выделанной овечьей кожи и пеленки из телячьей ровдуги. Делала это какая-нибудь из пожилых родственниц или тебэ. Все эти вещи не должны были быть новыми. Если родившийся не был первенцем, то брали пеленки, кожу и войлок, которые использовали для предыдущего ребенка. К колыбели привязывали или клали под войлок маленький ножик, а также изображение лисицы (*унэгэн*), вырезанное их бересты. Ребенка брала с кровати женщина, которая присутствовала при родах, подносила к колыбели. Перед этим рядом с колыбелью клали нож, если родился мальчик, или ложку — если девочка. Держа ребенка около колыбели, женщина спрашивала присутствующих (если был мальчик): «*үхибүү үбэдэх гү, али хутага?*» (Ребенка будем класть или нож?) Родственники хором отвечали: «*үхибүү!*» (Ребенка!). Если ребенок был девочкой, то она спрашивала: «*үхибүү үбэдэх гү, али шанага?*» (Ребенка будем класть или ложку?). Отвечали опять же: «*үхибүү!*» (Ребенка). Далее следовал вопрос — «*Дээш үбэдэх гү, али доошо үбэдэх гүү*» (Вверх будем класть или вниз?). Все отвечали: «*Дээшээ!*» (Вверх!). После этого ребенка клали в колыбель. Вместо ножа или ложки у колыбели могли положить молоток или небольшую ступку, в которой толкли чай, сахар, сухие травы.

В этот же день ребенку давали имя. Выбрать имя просили обычно ламу, но могли назвать ребенка именем первого вошедшего в дом человека. Если в дальнейшем ребенок много плакал и был беспокойным, то давали новое имя, которое также выбирал лама, но в этом случае оно было обидное, некрасивое, например, *нохой* (собака) или *гахай* (свинья).

Как мы видим, обряды милангууда представляют собой первый этап социализации ребенка, введение его в мир людей. Прежде всего его «разъединяли» с последом, с «детским местом» в утробе матери, которое закапывали в землю, как бы отправляя его в лоно мистической Матери-Земли. Название этого обрядового действия тоонтолха, имеющее основной смысл «сохранить» душу-послед, явно указывает на идею нового будущего рождения. Важно подчеркнуть, что послед захоранивали (сохраняли) в юрте за очагом, в центре жилища, тождественном сакральному центру Космоса, из которого в момент творения разворачивался мир и в котором была сосредоточена всепорождающая сила жизни. Ребенок же оставался с людьми, которые принимали его в свой мир. Очищение роженицы дымом арсы также воздвигало границу между ней и потусторонним миром, откуда вошла в нее душа (зародыш) ребенка, и с которым она была связана в момент родов. Отныне мать и ребенок полностью принадлежали обществу, но ребенок появился в нем впервые, а поэтому должен был быть «узаконен».

Основными обрядовыми действиями, подтверждающими и узаконивающими факт рождения были наречение имени, что определяло «человеческий» статус нового члена общества, и положение в колыбель, которая представляла собой первый дом ребенка. Символика обустройства колыбели, а точнее ее «оживление», достаточно подробно рассмотрено С.Н.Соломатиной на материале традиционной культуры тюрков Саяно-Алтая [Соломатина 1985, сс.146–153]. Большинство выявленных ею сакральных значений обрядовых действий, связанных с колыбелью, находит прямые параллели в культуре народов Окинского края. Учитывая исследование Соломатиной и дополняя его новым материалом, постараемся раскрыть семантику основных моментов праздника милангууд.

В колыбель клали нож, который, по представлениям окинцев, должен был охранять ребенка от злых духов. Главную символическую нагрузку в данном случае несло на себе железное (стальное) лезвие, так как любой металл обладал этим охраняющим свойством. Духи боятся острых металлических предметов и не приближаются к ним. Так, до сих пор в Оке, в домах, где живут старики, можно увидеть засунутый между досками порога небольшой нож, который оберегает вход от возможного проникновения злых духов. По этой же причине нельзя разгребать золу в очаге ножом или другим острым металлическим предметом, так как можно поранить, а точнее, выколоть глаз духу-хозяину очага, что принесет большие несчастья семье.

Оберегом являлось и берестяное изображение лисицы. По поверьям бурят, лисица огневка являлась «собакой» хозяина подземного мира, могущественного Эрлик-хана, и, видимо, обладала способностью защи-

щать ребенка от самых разных духов [Хангалов 1960, т.3, с.69]. Обустройство колыбели — укладывание в нее войлока, обработанных шкур и ровдуги, а также прикрепление оберега (изображения лисицы), было направлено на создание «человеческого» пространства, в определенном смысле детского микрокосма, в котором на первый план выступала его освоенность, принадлежность к миру людей. Однако кульминацией всех этих обрядовых действий было положение ребенка в колыбель, сопровождаемое сакрализованной иносказательной словесной формулой, которая фиксировала принадлежность ребенка к определенному полу и уже этим вводила его в определенную часть социума (мужскую или женскую), но, кроме того, определяла и место социума в пространстве Вселенной на основе оппозиции верх/низ, отводя ему место в верхней, живой и порождающей жизнь сфере Космоса.

Милангууд устраивают в Оке и сегодня после того, как мать с ребенком выписывается из больницы. Однако выбирают для этого только «хороший» день — чаще всего пятницу или воскресенье. Вообще, «хорошими» днями считаются все, кроме субботы и понедельника. Более того, стараются приурочить это событие к новолунию.

Самым большим несчастьем семьи было отсутствие детей, что означало не только отмирание одной из ветвей рода, но и нарушение изначального миропорядка, разрыва связи с миром предков. В этом случае прибегали к различным магическим действиям, которые всегда были направлены на женщину, так как отсутствие детей считалось только следствием ее бесплодия. Возможное бесплодие отца не осознавалось и не рассматривалось обществом, такой идеи вообще не существовало. Это свидетельствует о том, что беременность не рассматривалась как результат физиологического акта зачатия, она была следствием магического контакта женщины с сакральным миром, будь то мир предков или божеств, посылающих в ее лоно «душу» будущего ребенка. Такое представление о причине беременности существовало во всех архаических и традиционных культурах мира и основывалось на общих религиозных воззрениях на божественное происхождение жизни.

Женщины, не имеющие детей, чаще всего старались украсть или выменять штаны у многодетной матери, причем в тот момент, когда у нее начинался менструальный цикл. Ношение таких штанов, по рассказам стариков, как правило, оказывало положительное воздействие, и у женщины появлялся ребенок. Кража штанов многодетной матери, т.е. нательной одежды, соприкасающейся с женским детородным органом, для «исцеления» бесплодия известно во многих культурах Сибири. Символика этого элемента костюма достаточно подробно освещена в этнографической литературе. Она связана прежде всего с устойчивым комплексом представлений о «порождающем низе», возникшем на осно-

ве семантической связи Земли-Матери и женщины. Идея «порождающего низа» переносилась и на все нижние части женского костюма, символизирующего в целом микрокосм и дублирующего все сферы Вселенной. Характерен и наиболее благоприятный момент кражи — наступление менструации, т.е. время раскрытия материнского чрева, когда женщина считалась «нечистой», наиболее подверженной воздействию потусторонних сил. Если традиционное средство не помогало, обращались к лаке, надеясь на его молитвенное обращение к богам.

Довольно часто бездетные семьи брали на воспитание ребенка в многодетных семьях. За ребенка отдавали лошадь или корову. По поверью окинцев, после появления такого ребенка в семье часто появлялись собственные дети. В этом случае в дом приглашались родители взятого на воспитание ребенка, им устраивали богатое угощение и обязательно дарили коня со всей сбруей.

Если в семье умирали дети, то для вновь родившегося ребенка брали колыбель в семьях, где дети вырастали здоровыми; считалось, что такая колыбель «поднимает» ребенка. Кроме того, если дети не выживали, то новорожденного отдавали в многодетную семью, но это сопровождалось определенным ритуалом. Новые «родители» должны были обязательно «украсть» ребенка. Дату кражи назначал лама и совершалась она темной ночью. Вечером настоящие родители укладывали ребенка в колыбель и сами ложились спать. Тот, кто приходил за ребенком (это могли быть и муж, и жена), обязательно надевал шубу и шапку, причем надевали их задом наперед. Ребенка брали из колыбели голеньким и клали за пазуху, а в колыбель вместо ребенка клали специально приготовленные для этого ковшик (если крали мальчика) или ступку (если — девочку). Делалось это для того, чтобы злые духи не заметили опустевшей колыбели и не увязались за уносимым ребенком. Дома ребенка заворачивали в свои пеленки, в которых выросли свои дети и клали в свою колыбель. Приходя домой, говорили: «Ягненка принес» или «Козленка принес». В новой семье ребенок рос до 5–7 лет и звали его «козленком» или «ягненком».

В этом ритуале символической кражи ребенка интересны несколько моментов. Первый — ребенка крали ночью, второй — надевали шубу и шапку задом наперед, третий — ребенка брали из колыбели голеньким и клали за пазуху и, наконец, четвертый — говорили, что принесли в дом ягненка или козленка. Во всех этих действиях достаточно ярко проявляется семантика повторного рождения ребенка в другой семье и у других родителей, тех, которые наделены благополучным потомством. Кражу совершали ночью, что символизировало возвращение ребенка в иной мир, мир духов и предков, из которого его душа приходит в мир людей. Именно поэтому его брали из колыбели голеньким и приносили

в свой дом таким, каким он и появлялся на свет. Ночь в традиционных культурах всегда ассоциировалась с иным, часто хтоническим миром на основе длинного ряда оппозиций пространственно-временного континуума — верх/низ, право/лево, день/ночь, лето/зима, жизнь/смерть и т.д. Надетая задом наперед верхняя одежда являлась признаком «нечеловеческой» природы крадущего, олицетворяющего существо другого мира, в котором пребывает душа ребенка прежде чем войти в чрево матери. Таким символическим чревом являлась пазуха шубы, куда клали ребенка и из которой его вынимали в доме новой семьи, что символизировало его новое рождение. Иносказательное имя давалось ребенку с целью обмануть злых духов, чтобы они не обнаружили его присутствие в новой семье.

Как мы видим, обряды, связанные с рождением ребенка, раскрывают яркую и цельную мифопоэтическую картину мира, созданную человеком на основе религиозного, духовного опыта познания, позволившего ему осознать грандиозные масштабы бытия и определить себя и свое место в пространстве Вселенной.

Следующим важнейшим событием в жизни человека являлась свадьба (*хурим/хорим*). Как проводилась традиционная свадьба в Окинском аймаке, сегодня помнят уже очень немногие старики. Наиболее подробные сведения мне сообщила Цырен-Нидвад Шакжиевна Замбалова (1911 г.р., сойотка, род Хаас). Родилась она в улусе Бурэнгол. Отец ее был сойотом, а мать буряткой из рода Уляба. В Бурэнголе было несколько богатых бурятских семей. В одной из них в конце 20-х годов состоялась свадьба, на которой присутствовала Цырен-Нидвад Шакжиевна. Ее рассказ и послужил основой для описания традиционной свадьбы в настоящей работе.

Свадьба в Оке, как и других районах Бурятии, состояла из нескольких обрядовых циклов, которые включали сватовство, проводы невесты и собственно свадьбу [Басаева 1991, сс.122–160]. Невесту сыну выбирали родители, при этом очень строго соблюдалась экзогамия, жениться людям, находящимся в родстве до 7 колена, запрещалось. Подыскав невесту, родители будущего жениха посылали в ее дом свах из наиболее уважаемых женщин, передавая с ними подарки для родителей девушки. Богатая семья посылала 2–3 коровы, лошадь, 8–10 баранов, 1–2 золотых монеты, шелк на халат синего или коричневого цвета. Обязательным в составе подарков был хадак (кусочек шелка — благопожелательный символ в традиции *северного буддизма*), который первым и вручался родителям невесты. Обряд сватовства так и назывался *хадаг бариха* — «хадак для невесты». Если они были согласны на брак дочери, то принимали подарки и начинали готовиться к свадьбе. С этого момента молодые люди именовались: невеста — *басаган* (девочка, дочь, девушка,

невеста), жених — *хурьган* (ягненок). Необычайно интересно сделанное Цырен-Нидвад Шакжиевной уточнение, что на лошади, подаренной родителям невесты, мог ездить только ее дядя со стороны отца (*абагай*). А также то, что перед свадьбой родители дарили сыну коня в полной сбруе и нож в ножнах (в серебряной оправе).

На следующий день в доме невесты собирались женщины — родственницы и соседки, чтобы сшить свадебное одеяло (*хунжэл*), которое непременно должно было входить в состав приданого. На одеяло шло 6 хорошо выделанных овчинных шкур и сшить его надо было за один день. Сшивая шкуры, женщины периодически восклицали: «Хурган эсэ-эхэ! (Пальцы устали)», и мать невесты сразу же давала каждой из них по 20–50 копеек. В этот день варили саламат и угощали всех присутствующих. В последующие дни женщины шили женскую безрукавку *сээжэбшэ*, изготавливали из овечьей шерсти 2–3 тохома (потника под седло) и шили из овечьих *камусов* хубсар (ковер). Хубсар имел в длину 2 м и в ширину 70–80 см, по краям обшивался красной тканью. Шили также новую одежду для невесты и все постельные принадлежности, которые входили в приданое невесты.

Через несколько дней в дом невесты приезжали отец жениха, жених и их родственники (но только мужчины) для того, чтобы договориться о калыме (*орулта унэгэ*). Назывался сговор *басаганай худалдаан* — продажа невесты. В этот день отец жениха дарил невесте нагрудное украшение *хоолобиэ*, знак того, что девушка просватана. В это же время родители жениха узнавали у ламы, какой день благоприятен для свадьбы, и посылали в дом невесты специального гонца с известием об этой дате. Лама также указывал, кто будет везти безрукавку *сээжэбшэ* и кто будет надевать ее на невесту. Безрукавку человек вез, надев ее на себя, это могли быть и женщина, и мужчина. Незадолго до свадьбы отец жениха, жених и кто-нибудь из родственников привозили калым. Средний размер калыма составлял: 10 коров, 2 лошади, 20 баранов, несколько золотых монет и серебряных слитков, 2–3 шелковых отреза на халаты. Как только определялся день свадьбы, родители невесты устраивали проводы невесты — *басаганай наадан*, на который приезжал жених (*наадан* — «1) игра, забава, развлечение; 2) веселье, насмешка, шутка; 3) ток (о птицах) — *хойрой наадан* — глухариный ток»). На наадан невеста надевала новый, сшитый для свадьбы нарядный костюм, который потом носила в праздничные дни.

Наадан представлял собой большой праздник и проводился в течение трех дней: первый день в доме ближайших родственников отца невесты, чаще всего у брата отца, т.е. дяди невесты (*абгай*), второй — у родственников матери, у ее брата, дяди невесты (*нагаса*), третий — в доме родителей невесты. Во всех домах резали скот, варили мясо, саламат,

приготавливали архи (молочную водку). Родственники одаривали невесту и угощали всех гостей. На наадан собиралась, главным образом, молодежь, это был радостный праздник, сопровождающийся плясками, песнями и всеобщим весельем. Так как родственники невесты часто жили в разных улусах, то в праздник включалось большое количество народа, и он становился значительным событием в жизни общества.

На четвертый день утром невеста и жених в сопровождении родителей невесты, родственников и близких знакомых (человек до 50–60) отправлялись на лошадях в улус жениха. Примерно на середине дороги свадебный поезд встречали родственники жениха и люди из его улуса. Они везли с собой молоко и молочную водку. При встрече родственники жениха спрашивали: «Куда вы едете, зачем вы едете?». Родственники невесты отвечали: «У нас потерялись лошади, коровы. Ищем». Родственники жениха говорили: «Найдутся, куда денутся». После чего угощали всех людей, едущих с невестой, молоком и водкой, поворачивали коней и уезжали назад, в улус жениха, опережая свадебный поезд. В улусе жениха в это время разводили большой костер и все гости, образуя большой хоровод вокруг костра, начинали танцевать национальный бурятский танец *ёхор*. Когда свадебный поезд подъезжал к танцующим, самый сильный и ловкий мужчина из родственников невесты на полном скаку врывается в круг танцующих, но он должен был «разорвать» круг танцующих только с одной стороны и остановиться в центре, ни в коем случае не выскочить за пределы круга. Поэтому двое–трое мужчин из состава танцующих выбегали из круга и останавливали коня, хватая его за уздечку. После этого все приехавшие спешили, а люди из улуса жениха принимали у них лошадей и привязывали к коновязи (*сэргэ*).

Для свадьбы коновязь сооружалась особым образом. Обычно у юрты стояло две коновязи в виде столбов с заостренным на конус верхним концом, высотой 1,5–2 м. Перед свадьбой устанавливались еще два столба таким образом, что все они образовывали квадрат. Между столбами, немного выше их середины натягивали веревку (*зэлэ*), которую сплетали из конского или ячьего волоса специально к свадьбе. К столбам и веревке и привязывали всех лошадей, причем лошадей родителей невесты и ближайших родственников, которые считались почетными гостями, привязывали к столбам, остальных — к веревке.

К свадьбе рядом с домом родителей жениха строили три новых юрты: дом для невесты (*бэрээн гэр*), куда заходят невеста с женихом и вся молодежь, дом для стариков (*үбгэдэй гэр*), где размещаются пожилые люди, и дом для людей среднего возраста (женатых мужчин и замужних женщин). Всех угощают молоком, потом чаем, мясом, архи и саламатом. После трапезы родители жениха одаривали всех приехавших подарка-

ми: невесте и ее матери преподносили по шелковому платку, а гостям — по 20–50 копеек.

После этого начинается главный свадебный обряд — *хүбүү бэрэ, галдаа мургэнэ* (поклонения огню сына и невестки), который совершался в специальной юрте *гуламта* (бурят. — «очаг»). Здесь в центре устраивался традиционный очаг, который состоял из трех камней. В нем разводился огонь от очага дома родителей жениха. За очагом садится самый старший из родственников жениха, его отец и еще несколько родственников-мужчин. Жениха и невесту связывают за мизинцы хадаком и вводят в юрту, где они становятся перед очагом. С молодыми в юрту входят и родственники невесты. Старик произносит благопожелание молодым: «Эти двое соединили свою судьбу. Пусть живут хорошо. Пусть будет много детей и скота». После чего жениху и невесте подают чашки с топленным маслом и маленькие ковшики, и они «брызгают» огню, зачерпывая ковшиком масло из чашки. Затем невесте подают овечье сало, она берет несколько кусков и бросает в подол свекру. Рядом со свекром стоит родственник, который берет кусочек сала с подола и кормит его, а оставшимися кусочками натирает ему лицо. Невеста бросает кусочки сала в подола остальных мужчин. Ко всем этим людям невеста всю жизнь должна относиться с особым уважением, она не должна проходить мимо них с правой стороны и не ходить с правой стороны их домов.

После совершения жертвоприношения огню женщина из рода жениха надевает невесте женскую безрукавку *сээжэбишэ* (бурят. *сээжэ* — «грудь»). В этот момент родственники невесты подкладывают в очаг дрова со словами: «*Тулихэн галамнай түмэн жэл носод гэхэ, түрэнэн нара таламнай дүрбэн тииргэн болог*. (Огонь разжигаем, пусть тысячу лет горит, родную дочь отдаем, пусть четыре селения получится)». Отметим, что слово *тииргэн*, которое сами окинцы переводят как «селение» и которое несет в себе этот смысл, означает место, вытопанное скотом, место, где содержится много скота. Таким образом, молодым желают не только иметь многочисленное потомство, но и богатство, основу которого составлял для кочевника, конечно, скот. Здесь же невеста готовит чай и угощает своих родственников.

Затем невеста выходит во двор, где разожжен костер, на котором стоит большой котел (тогон) для приготовления молочной водки (архи). Невеста наливает в него *курунгу* (скисшее взбитое молоко — основа для перегонки), обкладывает бортик котла тряпкой, закрывает его специальной берестяной крышкой *дэбтээр* (с трубкой и сливом) и обмазывает котел по краю заранее приготовленной для этого глиной. Считалось, что, если невеста хорошая хозяйка, то она быстро соберет весь аппарат для перегонки архи, при этом не обожжет руки и не испачкает глиной

и сажей манжеты рукавов своей нарядной одежды. Через некоторое время появляется водка, которой невеста угощает всех присутствующих гостей. После этого угощения две замужние пары (одна со стороны жениха, другая — невесты), у которых много детей, готовят в в бэрээн гэрэ (юрте невесты) за специальной занавеской *хушгэ* постель молодым, произнося при этом благопожелания, чтобы была полная постель детей, полный двор скота. В это время все гости в других юртах пьют чай. Приготовив постель, эти же супружеские пары вводят молодых в юрту невесты и сажают их на постель. Свадьба считается законченной и родители невесты с родственниками уезжают домой.

Через два–три месяца после свадьбы молодая жена приезжает на 10–15 дней к родителям. Перед этой поездкой совершается обряд заплетения кос — *үһээ боохо*. В этот день в дом молодых приходят женщины (родственницы мужа и соседки), расплетают молодой одну девичью косу и заплетают сначала две маленьких на висках, а затем две основных. Косы перекидывались на грудь и скреплялись серебряной цепочкой, как было принято носить замужним женщинам. В этот день молодая надевала и женское нагрудное украшение *гу*, в виде прямоугольного серебряного медальона. После переплетения волос молодые совершали жертвоприношение огню в доме родителей мужа: женщина «брызгала» маслом, а муж — водкой. Затем молились у домашней буддийской божницы, подходили к родителям и кланялись им. Уезжая к своим родителям, молодая брала с собой тушу барана. К ее приезду в доме собирались родственники, варили привезенное мясо и устраивали праздничное угощение. Возвращаясь к мужу, женщина забирала с собой скот, который был подарен ей к свадьбе родителями и родственниками. Назывался он *энжэ* — приданное, и являлся личной собственностью женщины.

По сообщению Дулмы Самбоевны Гармаевой (1916 г.р., бурятка, род Булгай) обряд заплетения кос совершался в доме родителей невесты, когда молодые муж и жена дней через 20–30 после свадьбы навещали их. Обряд назывался *үһээ болгохо* (бурят. *болгохо* — «приготовление, превращение»). Они привозили с собой тушу барана или овцы, так же как и молодая, если приезжала одна. В этот день в доме родителей собирались только женщины — родственницы и соседки, они и переплетали молодой косы, после чего в дом приходили мужчины и начиналась совместная трапеза по поводу приезда молодых супругов и совершения обряда *үһээ болгохо*. Варили мясо, привезенное молодыми, саламат, чай.

Дулма Дамдиновна Цырымпилова (1906 г.р., бурятка, род Тэртэ) родилась в улусе Гарган. В 17 лет вышла замуж за сойота Рабтына Цырымпилова (род Иркит) и переехала к мужу в Ильчир. О своей свадьбе, которая состоялась в 1923 г., она рассказывает:

Хадаг бариха (сватовство) без меня совершилось, все родители решили, меня никто не спрашивал. Знаю, что дедушка жениха приезжал и еще какие-то люди, но самого жениха не было. Дедушка привез хадак, одну лошадь, одного вола и сколько-то денег. За день до свадьбы в доме был устроен басаганай надан (проводы невесты). Гости собрались, родственники и соседи, кто в Гаргане жил и рядом. Зарезали барана, саламат приготовили, чай, водки не было, весной свадьба была — молока мало, архи не гнали. Во дворе костер развели и ехор вокруг плясали. К свадьбе мать новую одежду сшила, так я ее на надан надела. На следующий день к жениху поехали, все верхом ехали. Везли меня брат матери (насага) с женой и трое соседей. На надане брат матери простым гостем был, а в доме жениха самым почетным гостем был. Перед домом жениха костер горел, его люди ехор плясали. Сразу все в дом вошли. Всем, кто приехал, родители жениха подарки дарили. Жене дяди отрез шелка на дэгыл (халат) подарили, мне тоже, только поменьше. Я с сестрой жениха дружила, так она мне на свадьбу хоолобшэ прислала, я его на свадьбе надела. Затем с женихом очагу брызгали, родителям кланялись. Потом мне сээжэбшэ одели, косы переплели и шапку надели, все эти вещи дома у меня сшили и мы с собой привезли. Безрукавку и шапку при родителях и родственниках мужа надевали, они благопожелания тогда говорили, чтобы много детей народилось, чтобы скота много было. Потом всех угощали мясом, саламатом, чаем. На этом свадьба и закончилась.

Из полевого дневника 1988 г., пос. Сорог

Как мы видим, свадьба Дулмы Дамдиновны была очень скромной, ее родители и семья мужа были людьми небогатыми. При этом, весь цикл обрядов был сильно сокращен. Это, возможно, было связано с тем, что выходила она замуж за сойота, в свадебных традициях которых многие обрядовые действия, характерные для бурятской культуры, отсутствовали. Свадебные обряды сойотов были значительно проще. По воспоминаниям стариков, основным было поклоение огню в доме родителей жениха, а остальные действия они считают заимствованными от бурят. Следует отметить, что собрать материал по сойотской свадебной традиции оказалось невозможным, так как сведения о ней не сохранились в памяти людей, хотя известно, что калым сойоты платили оленями и пушниной. В то же время, и в свадебных обрядах окинских бурят, как было показано выше, существовали определенные различия, что, видимо, было связано с теми разными культурными традициями, которые принесли с собой их предки в XVIII в.

Свадьба же окинских бурят в целом совпадает со свадебной обрядностью других групп бурятского населения, особенно предбайкальских,

которая хорошо известна по описаниям и исследованиям этнографов [Хангалов, 1959, т.2, с.56–116; Балдаев, 1959; Басаева, 1991, с.122–169]. В то же время, в ней отсутствует множество обрядовых моментов и символических атрибутов, которыми была наполнена традиционная свадьба в XIX в., подробно описанная М.Н.Хангаловым, что достаточно естественно. Во-первых, в начале XX в. традиционная культура уже утрачивает многие символические элементы обрядов, во-вторых, память людей несовершенна и, возможно, в воспоминаниях Ц.-Н.Ш.Замбаловой некоторые детали упущены. Но, тем не менее, эти воспоминания очень важны, так как не только дают возможность более полно представить традиционную культуру окинских бурят, но и включить ее в общепурятский культурный контекст и тем самым заполнить еще одно белое пятно в истории культуры этого народа.

В традиционной свадьбе окинцев, также как и в свадебных обрядах других бурятских субэтносов, выступают как бы два плана — это взаимоотношение двух родов и переход молодых людей в другой социальный статус, в самую значимую репродуктивную часть общества. В первом — род выступает как основная социальная единица общества, т.е. именно в свадебной обрядности он наиболее долго сохранял свое значение. Вся подготовка к свадьбе проводится коллективом всех родственников жениха и невесты — строительство свадебных юрт, приготовление угощений, прием гостей, шитье приданого, дарение невесте скота и т.д. Фактически свадьба представляла собой обмен между двумя родами, который выражался целым циклом дарения подарков и отдариванием между родителями и родственниками жениха и невесты. Род жениха, получая женщину, которая должна дать ему потомство и способствовать его продолжению, отдавал за нее калым, главным образом, скотом, который также должен был размножаться и обеспечивать благосостояние ее рода. Недаром в благопожеланиях молодым постоянно звучит сопоставление потомства людей и приплода скота, равноправно означающих благополучие рода, продолжение его жизни и неизбежность миропорядка. Если современным человеком обмен женщины на животных считается унижительным, и возмущение калымом высказывалось обществом неоднократно, то для человека традиционной культуры, человека, воспринимающего мир в его целостности и гармонии, а себя лишь как часть этого мира, ничего зазорного в этом обмене не было.

На архаических стадиях культуры животный мир воспринимался как важнейшая часть мироздания, возможно, более значимая, чем мир людей. Недаром древнейший пантеон божеств предстает перед нами в образах животных, которые сохраняются в нем в различных ипостасях вплоть до XX в. Видимо, большую символическую роль когда-то играл видовой и количественный состав калыма (это слегка прослеживается в

материалах М.Н.Хангалова), но сакральный смысл состава калыма уже в конце XIX в. был утрачен культурной традицией. Так, у унгинских бурят, например, существовало три вида калыма, различающиеся по степени богатства и значимости, которые назывались «106 скотин и верблюд с шерстью», «99 скотин и большой верблюд» и «85 скотин и низенький верблюд» [Хангалов 1959, т.2, с.57]. Однако из описания автора становится ясным, что далеко не все семьи могли дать калым таких размеров, так что названия эти были иносказательными, значение которых еще предстоит выяснить.

Важной составляющей этого обмена являлись обряды, связанные с приемом в род невесты, проводимые у очага в юрте и у костра с котлом для перегонки архи во дворе. В первом случае молодые поклонялись родовому огню жениха, божествам домашнего очага (*гал бурхану*), предкам рода. Очаг в большинстве традиционных культур осмыслялся как сакральный центр жилища и дублировал семантический центр Вселенной. Расположенный в центре, он определял всю структуру пространства жилища: через него проходили символические горизонтальная и вертикальная оси жилища, разделяя его пространство на мужскую и женскую половины, на благоприятную, почетную (за очагом) и менее почетную и даже опасную (перед очагом, ближе к входу), а также на верхнюю (потолок), среднюю (уровень мебели) и нижнюю (пол) сферы, каждая из которых принимала на себя символизм всей Вселенной [*Традиционное мировоззрение тюрков*, 1988, с.137]. Как сакральный центр жилища (и шире — мира), очаг воспринимал всю семантику Мировой оси, именно поэтому все жертвоприношения совершались у очага, так как через него они уходили и в верхний мир божеств, и в мир предков.

Божества домашнего очага у окинцев воспринимались как супружеская пара, хотя чаще в их рассказах фигурирует только мужское божество Гал бурхан, как бы оказываясь на первом месте. Хозяина очага «кормили» каждое утро, как только приготавливали пищу, и вообще каждой вновь сваренной едой. К нему, а через него к божествам и предкам обращались за помощью во всех случаях жизни, когда требовалась помощь потусторонних сил.

На свадьбе у окинских бурят род жениха был представлен в обряде поклонения огню отца и родственников, старший из которых произносил благопожелание, т.е. в вербальной, словесной формуле закреплял момент принятия в род новой женщины. В следующем обрядовом действии на первый план выступал свекр, как старший в семье жениха. Ему в первую очередь, а затем и всем родственникам, невеста бросала в подол кусочки сала. М.Н.Хангалов записал значение этого обряда у предбайкальских бурят в конце XIX в.: «Этот обычай называется ухэ хайха («бросать жир»). Он означает, что, входя в дом мужа, невеста приносит

честь, изобилие и потомство и что она обещает быть верной женой и дочерью» [Хангалов 1959, т.2, с.86]. Окинские буряты и сегодня помнят символику этого обряда, интерпретируя ее так же, как она осмыслялась в XIX в.

В то же время, сакральный смысл обрядов, связанных с котлом и перегонкой архи, в начале XX в. уже явно претерпел известные утраты, и обряды эти воспринимали как проверку хозяйственных качеств и способностей невесты. Однако более древняя и архаичная семантика котла была близка символике очага, так как котел был непосредственно связан с ним. Он также олицетворял благополучие семьи и рода, почему, например, у бурят нельзя переворачивать котел вверх дном, так как это действие было равнозначно погасшему очагу [Хангалов 1958, т.1]. Поэтому перегонка архи в свадебных обрядах также символизировала принятие невесты в род жениха, ее первый непосредственный контакт с хозяином очага и миром родовых предков.

К обрядам, регламентирующим новый социальный статус молодых супругов, относятся шитье новой одежды перед свадьбой и ее надевание на свадебные торжества, что подчеркивает их вхождение в новый мир. То же значения имеет дарение жениху его родителями коня в полной сбруе и ножа, т.е. характерных символов мужской части социума, а также надевание на невесту женской безрукавки сээжбхэ и перереплетение кос, символизирующие ее приобщение к миру женщин, основная роль которого в обществе определялась воспроизведением потомства, обеспечивающего продолжение жизни.

Не менее значимы для характеристики культуры народов Окинского края и традиционные способы погребения и погребальные обряды, так как они отражают такие кардинальные мировоззренческие идеи, как представления о жизни и смерти, о природе человека, о сущности души, о сакральной связи всех сфер Вселенной и, в конечном итоге, о единстве мироздания.

В Окинском аймаке благодаря его труднодоступности и определенной изолированности до конца XX в. изредка использовались способы погребения, присущие традиционной культуре: на земле под каменной кладкой; на дереве («воздушное»); сожжение; и лишь «оставление в тайге» исчезает из ритуальной практики в начале 40-х годов. Отметим, что наряду с традиционными, начиная с 30-х годов, постепенно внедрялся и современный, в основе своей русский способ погребения (захоронение в земле), который в наши дни является, практически, единственным. Однако здесь речь пойдет именно о традиционных способах погребения и связанных с ними погребальных обрядах, описание которых имеет важное значение и для фиксации специфических особенностей культуры народов Окинского края, и для дальнейшего изучения про-

блем этно- и культурогенеза коренного населения Байкальского региона.

Из четырех известных в Оке способов погребения усопших, первый способ существовал в культурной традиции как сойотов, так и бурят, три других — только у бурят.

К сожалению, «оставление в тайге» покойника зафиксировано только на основе устной и весьма не полной информации. Последние традиционные похороны проводились сойотами в 1945 г. Живущие сегодня свидетели были в то время еще детьми и не принимали участия в обряде погребения, поэтому имеют о нем лишь общие впечатления.

При известии о чьей-то смерти в доме усопшего (чуме — урса) собирались лишь самые близкие родственники. Покойника выносили из жилища на войлоке или оленьей шкуре, служивших ему постелью. Выносили мужчины, ногами вперед, клали на сани и увозили в тайгу, подальше от стойбища. Сани использовали и зимой, и летом, так как в условиях горной тайги телеги были мало пригодны. В тайге покойника снимали с саней вместе с войлоком, клали на землю и заваливали сушняком. Сани с лошастью приводили домой. Участвовали в погребении только мужчины, женщины оставались дома и готовили пищу для поминальной трапезы. Определенных кладбищ не существовало, но в каждом конкретном случае старики знали, где следует оставить тело умершего.

Раньше сойоты верили, что когда рождается ребенок, то где-то из земли вылетает горсть почвы, в этом месте и умирает человек. Поэтому в старину сойоты покойника никуда не возили, а оставляли там, где его смерть застала. Клали его на постель (войлок или шкуру оленя), заваливали хворостом и откочевывали. На это место никогда не возвращались. Если охотник умирал на промысле, его там оставляли, на отоге (охотничьем лагере), никуда не возили. На постель клали (на потник), сушняком заваливали и уходили на другое место охотиться.

Записано со слов В.С.Сонопова, 1938 г.р., сойот, род Хаас, пос. Орлик, 1988 г.

Старики рассказывают, что в давние времена аналогичный способ погребения существовал и у окинских бурят. Назывался он *гээгдэхэ* (бурят. — 1) «быть оставленным, покинутым, затерянным»; *эхэнээ гээгдэжэ униэрхэ* — «осиротеть»; 2) «умирать», *абынгаа гээгдэнэнэй нуулээр* — «после кончины отца»). Умершего раздевали донага и заворачивали в белую ткань, затем выносили из юрты на войлоке, на котором спал или умер человек, клали на сани и увозили в тайгу. В том месте, где следовало оставить усопшего (обычно сухое, красивое место, его указывали

старики), коня сильно били кнутом, он резко дергал сани, тело падало на землю, там его и оставляли. Коня выпрягали и уводили домой, а сани рубили топором и складывали поодаль от покойника. Подобный способ погребения существовал в традиционной культуре монголов.

Однако чаще покойника снимали с саней на войлоке, клали на землю и заваливали тонкими сухими деревьями, которые рубили или собирали поблизости. Важными представляются сведения, что в старину окинские буряты клали покойника на правый бок, правую руку подкладывали под голову, ноги слегка сгибали в коленях и в такой позе заворачивали в ткань. Тело старались увезти в те места, где водились хищные звери, так как считалось, что чем быстрее они съедят его, тем скорее душа усопшего отойдет в мир предков.

Анализ этого способа погребения в традиционной культуре сойотов и окинских бурят дает основание предполагать, что он связан с представлением о смерти, как о временном сне, широко бытовавшем у многих народов мира. Об этом свидетельствует, во-первых, оставление покойного на войлоке, т.е. на его собственной постели, что постоянно подчеркивают информанты («хоронили на постели»), во-вторых — поза усопшего: на боку, со слегка подогнутыми ногами и рукой, подложенной под голову (поза спящего человека). Однако, как любое явление культуры, данный способ отражает очень широкий и в своей основе гетерогенный спектр идеологических смыслов. Так, наряду с восприятием смерти как сна, в нем отражается и комплекс представлений, восходящий к тотемистическим воззрениям, а именно, поедание трупа дикими животными и зависимость от этого акта ухода души в мир предков. В этом достаточно явно прослеживается идея сакральной связи человека с животным-предком, возвращения человека в тело тотемного животного и его новое рождение от тотема, хотя, конечно, эти архаические представления уже достаточно сильно разрушены более поздними воззрениями и на природу души, и на образ мира предков.

Другим способом погребения, существовавшим среди части бурятского населения Окинского края, являлось захоронение на земле под каменной кладкой. Называлась эта форма погребения *хадагалха* (бурят — 1) «хранить, сохранять»; 2) «прятать, упрятывать», *тоонто хадагалха* — «спрятать послед под полом, завернув в войлок»; 3) «захоронивать»). При этом способе на поверхности земли из камней в один ряд выкладывалась прямоугольная оградка, длиной около 2 м и шириной около 1 м и высотой приблизительно 25–30 см. Тело умершего клали в ограду, сверху над его головой ограду перекрывали ошкуренными лиственничными жердями и целиком заваливали камнями. Лежал он на спине с вытянутыми вдоль тела руками и ногами. Несколько десятков таких захоронений находится недалеко от слияния рек Урто-Гарган и

Хойто-Гарган. Расположены они компактно на пологом склоне, у подошвы отвесного скалистого выступа высокой горы, и сложены из осколков той же породы, россыпями покрывающих близлежащее пространство. Кладбище находится на южном склоне, могилы ориентированы по линии север-юг. Покойника клали головой к скале, на север, по направлению к Полярной звезде (*Алтан гадахан* — Золотой кол), лицом на юг.

Как само кладбище, так и захоронение называются *дараан* (бурят. — 1) «тайник, хранилище, сокровищница», *дараанай* — «долго сберегаемый, хранимый»; 2) «груз, тяжесть», *дараанда* — «под спудом»; 3) «могила»). Сакральный смысл этого названия заставляет вспомнить обряд захоронения души-последа ребенка, отправляемого в лоно Матери-Земли и пребывающего там до будущего рождения. Это позволяет видеть в данном способе погребения воплощение идеи сохранения души умершего и нового ее возрождения в следующих поколениях, что подтверждается таким смысловым оттенком слова для названия могилы, как «сокровищница». Но в то же время, существенную роль играет здесь и камень, «охраняющий жизнь от смерти», представляющий собойместилище души умершего, не позволяющий ей блуждать в мире людей, превратившись в злого духа, что соотносится с общим символом камня как одного из наиболее архаичных культурных кодов, о чем говорилось выше, в разделе «Культ гор».

Покойника клали в оградку на войлоке (*тохом*), прикрытым сверху овчинным одеялом (*нэхы хунжэл*), т.е. хоронили на постели. На ней усопший лежал в доме, на ней его выносили из дома. Укладывали на самодельные деревянные носилки и несли к месту захоронения. Хоронили обычно на следующий день после смерти. На похороны приходили только родственники и близкие знакомые. С утра мужчины отправлялись на кладбище, собирали камни, выкладывали оградку и приготавливали жерди. Затем возвращались домой и относили покойника к могиле. Носилки ставили рядом с оградой, перекладывали тело внутрь и закладывали его камнями. Носилки прислоняли сбоку к насыпи. После этого кто-нибудь из близких, старших по возрасту совершал жертвоприношение духам-предкам, «брызгал» молоком, обращаясь к ним с просьбой принять душу усопшего.

На кладбище ходили только мужчины, женщины всегда дома оставались, на кладбище никогда не ходили. Дома пищу готовили, чтобы потом покойника помянуть, да перед домом костер разводили, чтобы мужчины, как с кладбища придут, могли очистить себя огнем. Мужчины, возвращаясь, сначала к костру шли, ладони над огнем держали, потом подошвы обуви к огню подносили. После этого ветки арсы брали, над огнем подержат, как дымиться начнут, друг на друга одежду отряхивают, затем

трижды костер «по солнцу» обойти надо и только тогда в дом войти можно.

Записано от Валерия Марзаева, 1943 г.р., бурят, род Махаараг, зимник Ара-Даба, 1988 г.

Очищение огнем и дымящейся арсой (можжевельником) совершалось после любых похорон, независимо от способа погребения. В нем существовали различные варианты. Более сложным и, возможно, стадийно более поздним был обряд очищения, проводимый бурятами в пос. Хужир (Улан-Ока).

После того как покойника из дома на кладбище унесли, кто-нибудь из мужчин подойник с молоком брал, во двор выходил, лицом к ушедшим вставал, подойник три раза по солнцу крутил и кричал: «Архи! Архи! Архи!». Потом в ведре воду молоком разводили, когда мужчины с кладбища возвращались, сначала руки этой водой мыли, а уже потом над костром руки держали и одежду арсой отряхивали, три раза костер по солнцу обходили.

Записано от Мыдыгмы Соетовой, 1949 г.р., бурятка, пос.Хужир, 1991 г.

Трапезная пища включала вареное мясо, чай с молоком и молочную водку (архи). За стол садились все вместе, мужчины и женщины. На отдельную тарелку клали немного еды для души покойного и ставили в центр стола, оставляя до утра. За столом разговаривали об усопшем, вспоминали различные случаи из его жизни и свои с ним отношения. На этом погребальный обряд заканчивался, на место захоронения больше никто не ходил.

Наиболее распространенным типом погребения среди окинских бурят было сожжение. Оно имело несколько названий: 1) *галдаха* — «сжигать»; 2) *шатааха* — «поджигать, зажигать»; 3) *хайлуулха* — «плавить, расплавлять». Одно из сожжений проводили в Оке в начале 70-х годов, следы его (обгоревшие бревна) сохранялись еще в начале 90-х годов. Для второй половины XX в. этот способ был уже большой редкостью, и сожжение произвели только потому, что усопшая (старая женщина) перед смертью просила похоронить ее по традиционному обряду. Сожжение состоялось недалеко от кладбища с наземными захоронениями под каменной кладкой. Хоронили умершую на третий день, но только потому, что ждали приезда сына, который жил в другом районе. Обычно сжигали на следующий день после смерти. По рассказам стариков, традиционный обряд не включал обмывания тела и переодевания покойника в специальную погребальную одежду. Хоронили в той одежде, в которой человек умирал или в той, которую он носил обычно при жизни. Если человек умирал на постели, то его оставляли на ней до

похорон, прикрыв обычным одеялом, если в другом месте — приносили в дом и клали на постель. Сжигали вместе с постельными принадлежностями: войлоком, на котором лежал покойник, и одеялом.

Утром мужчины отправлялись в тайгу и привозили на место будущего сожжения бревна; рубили для этого только засохшие большие деревья, чаще всего лиственницы. Погребальный костер сооружали следующим образом: на землю укладывали два ряда бревен перпендикулярно друг другу, сверху клали параллельно нижнему ряду два бревна на некотором расстоянии друг от друга. Между этими бревнами помещали тело умершего, которое сверху закладывали двумя рядами бревен, также чередуя их вдоль и поперек. Все сооружение с двух сторон укреплялось четырьмя бревнами (по два с каждой стороны), один конец которых придавливал верхний ряд бревен, а другой упирался в землю. Погребальный костер был ориентирован по линии север-юг. Покойника клали головой на север, к Полярной звезде, лицом на юг. Перед тем как зажечь костер, старший из присутствующих родственников «брызгал» молоком духам предков, после чего все мужчины выпивали немного водки, по традиции молочной. Зажигали погребальный костер с четырех углов. Совершал это человек обязательно из другого рода, родственникам умершего это категорически запрещалось. На месте погребения оставались до тех пор, пока не догорал костер, затем возвращались домой. В дом входили только после очищения огнем и арсой и приступали к поминальной трапезе.

На следующий день, с утра, мужчины отправлялись на место сожжения проверить, полностью ли сгорело тело усопшего. Если оно сгорало полностью, это считалось хорошей приметой: душа быстро уходила в мир предков. Однако достаточно часто такие органы, как печень и желудок, оставались только обуглившимися. В этом случае их обкладывали несгоревшими концами бревен, снова поджигали и сразу же уходили. Больше к месту сожжения никто не приходил, а женщины старались к нему даже не приближаться. С места погребения всегда уходили не оглядываясь, считалось, что посмотревший назад человек обязательно умрет, так как его душу заберет с собой душа умершего.

Сожжение как способ погребения, хотя генетически и восходит к древнейшим эпохам цивилизации и первые следы применения огня при захоронении известны на территории Сибири уже в эпоху позднего неолита и ранней бронзы [*Эпоха бронзы лесной полосы СССР*, 1987, сс.267, 328–329], отражает «новый подход к метафизическим проблемам, стремление духа отделиться от космического процесса, сосредоточившись в своем самодостаточном бытии» [*Элиадэ* 1999, т.1, с.89]. При этом тело уничтожается как сосуд, как вместилище души, иными словами, дух вырывается за пределы конкретных космологических образов —

Мирового дерева, Мировой горы и т.п., чтобы выйти в мир чистой энергии, сосредоточенной в небесной сфере Вселенной. Сожжение усопших было наиболее распространенным способом погребения в XIX — начале XX в. на всей территории расселения бурят, постепенно превращаясь в доминирующий тип захоронения для традиционной культуры бурятского этноса.

На дереве («воздушное» погребение) окинские буряты хоронили только грудных детей (до года). Умершего ребенка заворачивали в бересту, обвязывали конопляной веревкой и укрепляли между ветвей березы, стоящей в лесу. Совершал погребение обычно отец. Одно детское захоронение на дереве, относящееся к 70-м годам, сохранилось в районе современного кладбища в пос. Орлик. Здесь на одной из берез, на высоте 2 м, на толстых ветвях установлен маленький самодельный деревянный гроб, привязанный к стволу дерева. Подобные захоронения, судя по отрывочным сведениям, были характерны и для традиционной культуры сойотов, но старики плохо помнят об этом.

Погребение на дереве грудных детей широко распространено и хорошо известно в традиционных культурах народов Сибири; также подробно раскрыт исследователями сакральный смысл этого типа захоронения. Он восходит к религиозной функции дерева и растительности в древнейших системах космологических представлений, где оно выступает как образ Космоса, символ жизни, центр мира и опора Вселенной. «Дерево представляет собой живой Космос, непрестанно возрождающийся», и этот источник неиссякаемой жизни охватывает Вселенную в целом, включая и мир людей [*Элиаде* 1999, т.1, сс.89–90]. В конкретных мифопоэтических системах народов Южной Сибири Мировое Древо ассоциировалось с березой. Ее крона, олицетворяющая верхний небесный мир — место пребывания высших божеств, воспринималась как вмещающая высшей созидательной духовной силы и место обитания детских душ, пребывающих там в виде птиц и спускающихся на землю, чтобы войти в лоно женщины. Захоронение ребенка на дереве (березе) символизировало возвращение его души в высшую реальность, в сакральный мир божеств и вечной жизни.

Таким образом, в традиционной культуре народов Окинского края (сойотов и бурят) существовало три типа погребения — наземный, воздушный и сожжение, и пять способов погребения: «оставление на земле», «оставление на земле, под прикрытием сухими деревьями», «оставление на земле под каменной кладкой», «погребение на дереве» и «сожжение». При этом можно сделать вывод, что оставление усопшего на земле под сухими деревьями является автохтонной традицией народов Восточных Саян, характерной для таежных культур Сибири. Погребение на дереве восходит к широко распространенной культурной тра-

диции и присутствует у бурят и сойотов параллельно, остальные же способы захоронения относятся к традиции бурятской культуры, появившейся в регионе в начале XVII в. В результате этнокультурного взаимодействия двух народов именно в типе наземного погребения произошло взаимопроникновение двух традиций, и оставление усопшего на земле, прикрытого сухими деревьями, было воспринято бурятской частью населения. Хотя для традиционной культуры окинских бурят, несмотря на присутствие в ней нескольких типов и способов захоронения, в период XIX — начала XX в. наиболее широко распространенным оставалось сожжение.

Все перечисленные у окинских бурят способы погребения были известны и среди бурятского населения других районов. При этом повсеместно основным типом захоронения было сожжение, но параллельно с ним существовали и другие типы и способы погребения усопших, отражающие сложный процесс этно- и культурогенеза бурятского народа.

Погребение покойника на земле под сухими деревьями существовало у ближайших соседей окинцев — тункинских бурят, в этногенезе которых значительную роль также сыграли хонгодоры и сойоты. Тункинские буряты клали покойника на правый бок, правую руку укладывали под голову, ноги сгибали в коленях и в таком положении заворачивали в красную или желтую ткань. В тайге тело оставляли на земле на войлоке и сверху закрывали его сушняком, сани, на которых везли усопшего, разрубали и набрасывали сверху. Коня убивали и оставляли рядом с погребенным [ПМА, Архив МАЭ РАН, К-1, оп. 2, № 1302, лл.28–29].

Погребение на земле под каменной кладкой было традиционным для предков бурят-хори, населяющих остров Ольхон и западный берег Байкала (Приольхонье) в XIV–XVI вв. Называлось такое погребение *дараса* (от бурят. дараха — 1) «давить, придавливать, прижимать»; 2) «прятать, скрадывать, утаивать, класть под спуд»). Хоронили покойника ольхонские буряты так же как окинские, под горой, головой на север. Некоторыми деталями ольхонские погребения отличались от окинских. Так, дно ограды выкладывалось камнями, сверху тело целиком прикрывалось двумя широкими деревянными плахами или досками, поставленными под углом друг к другу, а поверх покрывалось камнями [ПМА, Архив МАЭ РАН, К-1, оп.2, № 1302, лл.2–7].

По всей территории Предбайкалья были известны и «воздушные» погребения на дереве или помосте — *аранга*. Применялись они при захоронении грудных детей и шаманов. Причем детей, как и в Окинском районе, хоронили на деревьях, а шаманов — чаще на деревянном помосте, установленном на 4 столбах, высотой около 1,5 м. На аранге хоронили также людей, убитых молнией. Клали на помост покойника или на войлоке, или в деревянном гробу-колоде [Хангалов 1958, т.1, с.223].

Таким образом, традиционные типы и способы погребений в Окинском крае Бурятии показывают, что на протяжении трех веков представители различных протобурятских этносов, вышедшие в Восточные Саяны из других районов Байкальского региона, продолжали сохранять традиционные для их культуры типы и способы погребения усопших. И это несмотря на то, что этот исторический период был отмечен бурными этногенетическими и этнокультурными процессами, в результате которых возникли и современный бурятский этнос, и его субэтнос — окинские буряты. Тем не менее, такая область мировоззрения, как представления о душе, смерти, загробном мире продолжала сохранять традиции культуры народов-предков. Это еще раз подтверждает, что идеи, связанные с обрядами жизненного цикла, относятся к самым глубинным, потаенным сферам сознания, удерживающим эти представления не только вопреки изменениям культуры, но и процессам этногенеза, приводящим к возникновению нового народа или субэтноса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В процессе размышления над целями и задачами представляемой на суд читателя монографии, над ее структурой и методикой изложения материала возник подзаголовок этой книги — «Судьба традиционной культуры народов Восточных Саян в контексте взаимодействия с современностью». Такая формулировка не совсем обычна для традиционных этнографических исследований, посвящаемых изучению этнических культур. Как правило, в работах такого плана или реконструируется традиционный облик культуры, или фиксируется набор культурных инноваций, привносимых в традицию ходом времени. В этой работе была поставлена задача, описать культуру коренного населения Окинского сойотского национального района на синхронном срезе ее истории в динамике взаимодействия традиции и современности и выявить его механизмы. Совершенно понятно, что при таком подходе исследовательское поле оказывается чрезвычайно обширным, так как включает в себя необычайно широкий спектр научных проблем и фактического материала.

Это обстоятельство постоянно диктовало необходимость авторского самоограничения, как в выборе проблемных доминант, так и в привлечении фактологических реалий. Сложность задачи обуславливалась еще и тем, что существовала необходимость дать достаточно последовательное и логичное описание культуры народов Окинского края, которое до настоящего времени отсутствовало в научной литературе. Поэтому множество интереснейших сюжетов, важных вопросов, ценных и часто уникальных свидетельств, красочных подробностей жизни и ярких судеб конкретных людей остались за пределами этой книги. Сделано это вполне сознательно, хотя и с большим сожалением, исключительно ради четкости изложения, ибо в любом случае нельзя объять необъятное. Представляется, что начатое здесь исследование культуры и истории народов Окинского района будет продолжено в других работах и когда-нибудь приобретет достаточную степень полноты.

Тем не менее, в заключение нельзя умолчать о такой актуальной в политическом и культурологическом отношении проблеме как взаимодействие Окинского района с республиканскими и федеральными властными структурами.

24 марта 2000 года сойоты получили статус малочисленного народа Российской Федерации, а в ноябре этого же года Народный Хурал Республики Бурятия присвоил Окинскому району название Окинский сойотский национальный район, в связи с чем актуализировалась проблема сохранения Окинского края — как его уникальной природы, так и традиционных видов хозяйственной деятельности и образа жизни его коренного населения. Окинский район представляет собой необычайно благоприятную область для поисков новых путей развития нашей цивилизации.

Расположенный в Восточных Саянах, Окинский край входит в Восточно-Сибирскую горную провинцию, являющуюся частью обширной Горной цивилизации Старого Света. Гималаи, Тибет, Саяны, Алтай, Тянь-Шань, Памир — на протяжении многих веков они надежно укрывали живущие здесь этносы и от социальных бурь степей и равнин, и от неумолимой поступи научно-технического прогресса, поставившего многие народы на грань самоуничтожения. Выполняя свою духовную миссию, горы сохраняли наиболее традиционные типы культуры с присущим их носителям особым сознанием, основанным на постижении гармонии Вселенной. Культ гор, созданный в древнейшие времена, отразил высший смысл этого символического знака сакральной географии нашей планеты.

Саяны до настоящего времени спасали Оку от натиска промышленного освоения и сопутствующего ему разрушения природной среды. Однако они оберегали не только природу, но и человека, сохранив в нем сознание своего глубокого единства с окружающим миром. Сейчас Окинский район остается одним из немногих уголков Земли, где все еще торжествует гармония Природы и Человека. Но Ока не просто природный памятник духовной культуры древних народов, она живой сакральный центр огромного пространства степей и лесостепей Прибайкалья и Забайкалья, сохраняющий свои священные смыслы для нынешнего и будущего поколений живущих здесь людей. Сакральное значение Оки отражено и в древнейшей культурной традиции: семь из тринадцати священных горных вершин, с молитвой к которым обращались в течение нескольких веков не только сами буряты, но и их предки, расположены в этом районе Восточных Саян

Одним из самых сложных вопросов дальнейшего существования Окин-ского сойотского национального района является разработка принципов его управления и взаимодействия этой новой по своему характеру административной единицы Республики Бурятия с республиканскими правительственными органами. Прежде всего, необходимо создание Положения о национальном районе, определяющее его юридический, экономический и социально-культурный статус. Положение это должно быть утверждено Народным собранием Окин-ского района, Народным Хура-

лом республики и включено в Конституцию Бурятии. Представляется наиболее правильным положить в основу управления Окинским районом демократический принцип взаимодействия представительной и исполнительной власти.

Высшим органом представительной власти, видимо, должно стать Народное собрание, функция которого заключается в соблюдении интересов коренного населения Окинского края. Народное собрание должно обладать правом абсолютного и отлагательного «вето» в случае нарушения жизненно важных интересов своего района. Народное собрание — периодически действующий орган. Оно собирается раз в 3–5 лет для принятия решений об общем направлении развития экономической, социальной и культурной сфер жизни, заслушивает отчет Администрации за истекший период, дает ему оценку и утверждает план на следующий срок. Народное собрание избирает главу Администрации и Совет Народного собрания, который является его рабочим органом в период между созывами Собрания.

Совет Народного собрания осуществляет контроль за деятельностью администрации и имеет право внеочередного созыва Народного собрания в случае грубого нарушения интересов коренного населения. Народное собрание имеет право досрочно переизбрать главу Администрации. Исполнительную власть представляет Администрация, которая работает в тесном контакте с Правительством Республики. В задачу Администрации входит разработка конкретного плана развития национального района и претворение его в жизнь.

Следует особо отметить, что необходима самая тщательная разработка механизмов взаимодействия Окинского сойотского национального района с Республикой. Окинский район ни в коем случае не должен стать изолятом, важно сохранить и развивать его экономические и культурные связи не только с Бурятией, но и со всем миром. Республика Бурятия, на территории которой впервые в стране предпринимается попытка выхода из тупика современной технологической цивилизации, должна самым серьезным образом отнестись к организации Окинского сойотского национального района, создав для него, особенно на начальном этапе, режим наиболее благоприятного развития. Необходимо принять ряд мер, направленных на укрепление его экономики.

Прежде всего, следует поддержать основную отрасль хозяйства путем повышения закупочных цен на продукты животноводства, учитывая их экологическую чистоту. Далее — оказать финансовую поддержку в развитии сельскохозяйственной перерабатывающей промышленности, а также в строительстве лечебно-оздоровительных и культурных комплексов, которые со временем могут стать курортами не только республиканского, но и мирового значения. Представляется целесообразным разра-

ботать и ввести в отношении Окинского района на данном этапе щадящую налоговую систему. Помощь в становлении Окинского сойотского национального района и разработке плана его развития должны оказать республиканские научные центры, для которых эта территория Восточных Саян может стать естественной экологической и культурологической лабораторией.

Окинский край — это не только уникальный феномен природы, но и пример разумной деятельности человека, его бережного отношения к окружающей среде, и сохранение этого края и культуры коренного населения является обязанностью перед потомками ныне живущего поколения.

ИСТОЧНИКИ

Архив Академии наук (Санкт-Петербург), ф.21 (ААН).
Государственный Архив Иркутской области, ф. 1468 (ГАИО).
Государственный Окинский аймачный архив, ф.11 (ГОАА).
Национальный Архив Республики Бурятия, ф.ф.247,248,475,514 (НАРБ).
Полевые материалы автора, МАЭ ф. К-1, оп.2, №№.1538–1598 (ПМА).

ЛИТЕРАТУРА

Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. М., 1992.
Алексеев Е.А. Кетская проблема // Этногенез народов Севера. М., 1980.
Алоева Н.Г. Культ обо и культ горы как проявление общего и особенного в религии народов Центральной Азии // Этнос, ландшафт, культура. СПб., 1999.
Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Сибири. М. 1959
Антропова В.В. Лыжи народа Сибири // Сб. МАЭ, 1953, т.14.
Атлас Забайкалья. М.-Л., 1967.
Байкальский регион в двадцать первом веке: модель устойчивого развития или непрерывная деградация. Комплексная программа политики землепользования для Российской территории озера Байкал. Март, 1993.
Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.
Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991 (повторное издание).
Будаева Ц.Б., Дармаханова О.П. Современные социальные проблемы Оки. Улан-Удэ, 1995.
Буянтуев Б.Р., Рандаев Г.Ш. Советская Бурят-Монголия. Улан-Удэ, 1957.
Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950, часть 1.
Вайнштейн С.И. Археологические исследования в Туве в 1955 г. // Ученые записки ТНИИЯЛИ., вып. IV, Кызыл, 1956, сс. 36-38.
Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1960.
Вайнштейн С.И. Проблема происхождения оленеводства в Евразии: Саянский очаг происхождения оленеводства // СЭ, № 6, 1970, сс. 3-14; 1971, № 5, сс. 37-52.
Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. М., 1972.
Вайнштейн С.И. Происхождение саянских оленеводов (Проблема этногенеза тувинцев-тоджинцев и тофаларов) // Этногенез народов Севера. М., 1980.

Василевич Г.М., Левин Г.М. Типы оленеводства и их происхождение // СЭ, 1951, № 1.

Васильев Б.А. Медвежий праздник // СЭ, 1948, № 4.

Васильев В.Н. Урянхайский пограничный вопрос // Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1912.

Васильев В.И. Проблемы формирования северо-самодийских народностей. М., 1979.

Васильев Ф.Ф. К вопросу об уральском компоненте в этнической культуре якутов // Этнос: традиции и современность. Якутск, 1994, с.16–23.

Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Герасимова К.М. Культ обо как дополнительный материал для изучения этнических процессов в Бурятии // СЭ, 1969.

Горощенко П. Сойоты // Русский антропологический журнал. СПб., 1901, № 2, сс.69–70.

Гумилев Л.Н. Хунны в Азии и Европе // ВИ, 1989, № 6.

Грум-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926, т. III, вып 1.

Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. Л., 1993.

Дашибалов Б.Б. О древностях Оки // Край поднебесных долин. Улан-Удэ, 2001, с.4–6.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // Труды ИЭ АН СССР, Новая серия, т.LV.

Дугаров Б.С. О происхождении окинских бурят // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983.

Дугин А.Г. От сакральной географии к геополитике // Элементы. Евразийское обозрение. М., 1992, № 1

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Дэвлет М.А. Археологические исследования в Тодже в 1971–72 гг. // Ученые записки ТНИИЯЛИ, вып.XVI. Кызыл, 1973.

Ермолова Н.В. Возвращаясь к тунгусской проблеме: поиск этнических истоков эвенков и новые предположения // Сибирь: древние этносы и их культуры. СПб., 1996.

Жамбалова С.Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991.

История Монгольской Народной Республики. М., 1983.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

Иванов В.В. Топоров В.Н. Птицы // Мифология народов мира. М., 1988, т.2.

Кагаров Е.Г. Монгольские обо и их этнографические параллели. Прг. 1927.

Кастрен М.А. Путешествие в Минусинском округе до китайской границы // Магазин земледения и путешествий, 1860, т. VI, ч. II.

- Катанов Н.Ф. Письма Н.Ф.Катанова из Сибири и Восточного Туркестана // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1893, т. LXXXIII.
- Кон Ф.Я. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // Известия Восточно-Сибирского Отделения РГО, 1903, т. XXXIV. № 1.
- Кызласов Л.Р. История Тувы. М., 1969.
- Кашуба М.С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- История Тувы. М.-Л., 1964.
- Нефедьев Е., Гегресов Е. Окинские буряты // Жизнь Бурятии, 1929, № 6.
- Ногина Н.А. Почвы Забайкалья. М., 1964.
- Манжигеев И.А. Бурятские дошаманистические и шаманистические термины. М., 1978.
- Мельхеев М.Н. Карта расселения и перемещения бурятских родо-племенных групп по данным топо и этнонимии // Этнографический сборник. Вып. 6, Улан-Удэ, 1974.
- Мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Отв. редактор к.и.н. И.Н.Гемуев. Новосибирск, 1988.
- Молчанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Сибири. Новосибирск, 1977.
- Неклюдов С.Ю. Гаруда // Мифы народов мира. Энциклопедия, т. 1, 1987.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманстве. М., 1984.
- Обручев С.В. Орография и геоморфология восточной половины Восточных Саян / Известия ВГО, т. 78, вып. 5–6, М., 1946.
- Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья // Материалы и исследования по археологии СССР, М.-Л., 1950, т. 18, ч. 1–2.
- Павлинская Л.Р. Окинские сойоты: методы и механизмы разрушения этнической культуры // Материалы полевых этнографических исследований, 1990–1991 гг., СПб, 1993.
- Павлинская Л.Р. Еще раз об этнической истории Байкальского региона // Сибирь: древние этносы и их культуры. СПб., 1996.
- Павлинская Л.Р. Материалы по традиционной охоте народов Окинского края // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 3, 1996.
- Павлинская Л.Р. Путь в отчий дом // Край Гэсэра, 1996а.
- Павлинская Л.Р. Окинская этническая территория Республики Бурятия (этнокультурная реальность) // Культура народов Сибири, СПб, 1997.
- Павлинская Л.Р. Формы традиционных погребений у народов Восточных Саян и их этнокультурные параллели // Материалы полевых этнографических исследований. Выпуск 4, СПб, 1998.
- Павлинская Л.Р. Народы Байкальского региона и русские. Начало этнокультурного взаимодействия // Народы Сибири в составе Государства Российского. СПб., 1999.
- Палладий (Кафаров). Старинное монгольское сказание о Чингиз-хане // ТЧРДМ, т. IV, СПб., 1866.
- Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788, т. II, ч. III.

Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев // Записки Императорского РГО. СПб. 1912, т. XI, вып. 3.

Пелих Г. И. Томские карагасы // Вопросы истории Сибири. Томск, 1972, (Тр. Томского гос. ун-та т. 225, вып. 6).

Петри Б. Э. Этнографические исследования среди малых народов в Восточных Саянах (Предварительные данные) Иркутск, 1927.

Полторадин П. Г. Тункинские сойоты // Жизнь Бурятии, № 1–2, 1929.

Попов А. А. Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа / / Сб. МАЭ, М.-Л., 1949, т. XI.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1883, т. III, IV.

Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.-Л., 1953.

Потапов Л. П. Охотничий промысел алтайцев. СПб., 2001.

Проблемы бурятской диалектологии. Улан-Удэ, 1996.

Прокофьев Г. Н. Этногония народностей Обь-Енисейского бассейна // СЭ, 1940, № 3.

Прыткова Н. Ф. Одежда народов самодийской группы // Одежда народов Сибири. Л., 1970.

Рассадин В. И. Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1970.

Рассадин В. И. Лексические особенности говора окинских бурят // Лексико-фразеологическое своеобразие бурятского языка. Улан-Удэ, 1985.

Рассадин В. И. Промысловая лексика окинских бурят // Диалектная лексика в монгольских языках. Улан-Удэ, 1987.

Рассадин В. И. Система гидронимов бассейна р. Оки // Исследования по ономастике Бурятии. Улан-Удэ, 1987а.

Рассадин В. И. Животноводческая лексика в языке окинских бурят и сойотов //

Рассадин В. И., Цыренова Д. Б. Лексика материальной культуры окинских сойотов // Проблемы бурятской диалектологии. Улан-Удэ, 1996а.

Ровинский П. А. Сообщение П. А. Ровинского о поездке его на Тунку и на Оку, до Окинского караула // Известия СОРГО, т. I, № 4–5, март 1871.

Рычков Ю. Г. Генетика и антропология популяций таежных охотников-оленьеводов Сибири (эвенки Средней Сибири) // Вопросы антропологии, 1974, № 47.

Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971.

Сирина А. А. Забытые страницы сибирской этнографии // Репрессированные этнографы. М., 1999, сс. 57–81.

Сокровенное сказание монголов. Перевод С. А. Козина. Улан-Удэ, 1990.

Соломатина С. Н. Колыбель в обрядах и представлениях народов Саяно-Алтая // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1985.

Токарев С. А. Душа // Мифы народов мира. М., 1987, т. 2.

Топоров В. Н. Число и текст // Структура текста-81. Тезисы симпозиума. М., 1981.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Отв. редактор к.и.н. И.Н.Гемуев. Новосибирск, 1990.

Хлобыстин Л.П. Древнейшие памятники Байкала // Палеолит и неолит СССР. Материалы и исследования по археологии СССР. М.Л., 1965, т. 131.

Чернецов В.Н. Этнокультурные ареалы в лесной и субарктической зонах Евразии в эпоху неолита // Проблемы археологии Урала и Сибири. М.1973.

Широкогоров С.М. Этнос: исследование основного принципа изменения этнических и этнографических явлений // Известия Восточного факультета Дальневосточного университета. Шанхай, 1923, XVIII, т.1, Предисловие.

Элиаде М. Трактат по истории религии. СПб., 1999, т.1–2.

СПИСОК ОСНОВНЫХ ИНФОРМАНТОВ

Арзухаева Норжима Бадмаевна, 1922 г.р., бурятка, род Тэртэ.

Балданов Даша Владимирович, 1952 г.р., бурят, род Шонорог.

Балданова Валентина Бадма-Хандаевна, 1938 г.р., бурятка, род Боолгэй.

Бизьяева Долгшор Аюшеевна, 1909 г.р., бурятка, род Тэртэ.

Будаева Дарья Аюшеевна, 1935 г.р., бурятка, род Шонорог.

Галсанова Ханда-Сырен Максарова, 1916 г.р., бурятка, род Шонорог.

Гармаева Дулма Сомбоевна, 1916 г.р., бурятка, род Боолгэй.

Гармаева Ешин-Харлу Лобсоновна, 1916 г.р., бурятка, рлд Шонорог.

Гомбоева Галина Шагжиевна, 1937 г.р., бурятка, род нохор-муртэн

Гэргэнов Габа Аюрович, 1916 г.р., бурят, род Шонорог.

Гэргэнова Аюша Дымбриловна, 1920 г.р., бурятка, род нойно-хоршод.

Дамбаев Даша Доржиевич, 1952 г.р., сойот, род Онход.

Дамбаев Доржа Долбахеевич, 1932 г.р., бурят, род Тэртэ.

Дамбаев Николай Чимитович, 1941 г.р., сойот.

Данцаранова Мария Даниловна, 1923 г.р., русская (в девичестве Ключихина)

Дыржинов Андрей Жанчипович, 1941 г.р., бурят, род Хоршд-нойго.

Жужаева Харло Ринчиновна, 1914 г.р., бурятка, род Уляаба.

Замбалова Лидия Жалсараевна, 1930 г.р., сойотка, род Хаас.

Замбалова Дарья Раднаевна, 1929 г.р., сойотка, род Хаас.

Замбалова Цырен-Нидвад Шакжиевна, 1911 г.р., сойотка, род Хаас.

Маланов Сандык Жалсанович, 1920 г.р., бурят, род Тэртэ.

Мандагаев Жугдыр Хайдакович, 1920 г.р., бурят, род Шонорог.

Марзаев Валерий Зыгбеевич, 1943 г.р., бурят, род Махаараг.

Машаев Бато Шарлаевич, 1908 г.р., сойот, род Болгдэ.

Машаев Владимир Батоевич, 1946 г.р. бурят.

Машаев Лама-Жап Шарлаевич, 1914 г.р., сойот, род Хаас.

Мунконова Ханда Содномовна, 1931 г.р., бурятка, род Шуртыһэ.

Патархеев Аюша Доржиевич, 1904 г.р. бурят, род Шонорог.

Пронтеев Ширип Бизяевич, 1900 г.р., бурят, род Тэртэ.

Путункеев Дамба-Цырен Чимитович, 1920 г.р., сойот, род Иркит.

Путункеева Долгор Лобсоновна, 1924 г.р., бурятка, род Тэртэ.
Соетова Мыдыгма Намсараевна, 1949 г.р., бурятка, род Булгай.
Сонопов Владимир Сындеевич, 1934 г.р., сойот, род Хаас.
Сонопов Федор Сындеевич, 1940 г.р., бурят.
Сыренова Зинаида Содномовна, 1954 г.р., бурятка, род Баарай.
Тапхаров Михаил Соктоевич, 1940 г.р., сойот.
Тапхаров Николай Соктоевич, 1938 г.р., сойот.
Тапхарова Ольга Николаевна, 1961 г.р., сойотка.
Тугутов Даба Гындэнович (гэгэн), 1972 г.р., бурят
Убушеев Николай Лобсонович, 1937 г.р., бурят, род Шонорог.
Хамаганов Сындаюша Владимирович, 1964 г.р., бурят, род Боолдэй
Шарастепанов Владимир Лобсонович, 1937 г.р., бурят, род Мурта-Мотонго.
Шубин Сергей Макарович, 1929 г.р., русский.
Цыбикова Дарья Шарлаевна, 1909 г.р., бурятка, род Даланча.
Цыренов Борис Данхаевич, 1939 г.р., бурят.
Цыренов Владимир Дашеевич, 1927 г.р., род Баарэй.
Цырымпилова Дулма Дамдиновна, 1906 г.р., бурятка, род Тэртэ.

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ 1 [ГАИО, Ф.1468, ОП.1, ЕД.ХР.24, Л.66]

(ВО ВСЕХ ДОКУМЕНТАХ СОХРАНЕНЫ ОРФОГРАФИЯ
И СИНТАКСИС ПОДЛИННИКОВ)

Копия

Уполномоченному Иркутского Комитета Севера

Мы, сойоты Окинского края, возлагали на экспедицию Комитета Севера, проезжавшую по нашему краю летом 1926 года, под начальством профессора Петри, большие надежды в смысле улучшения нашего положения. Профессор нам рассказывал, как нам поможет Комитет Севера. Мы слышали много от наших соседей — карагасс, как много для них сделал Комитет Севера и как хорошо сейчас карагассы живут. И мы хотим жить также как карагассы. И мы, как и карагассы, живем и промысляем на оленях. Карагасам покупают оленей в Урянхае. Мы не просим, чтобы нам покупали. Мы просим только, чтобы нам разрешили самим купить оленей в Урянхае. Мы всегда, сколько лет покупали оленей в Урянхае. Уже 300 лет, может больше, как мы живем в вершине Оки и покупаем всегда оленей в Урянхае, так как в наших местах оленей всегда не хватает. Особенно их мало стало после эпидемии чумки, которая разразилась 12 лет тому назад. Теперь наше хошунное начальство нам запретило переходить границу Урянхы и выгонять от туда оленей. От этого наш промысел сократился, и мы бедствуем. Как без оленя промыслять будешь? Пусть начальники не боятся, что мы будем покупать оленей на пушнину. Пушнину нам выгоднее сдавать в наше кредитное товарищество. Мы большие мастера выделывать войлоки, кожи, котлы, острии, седла, шить охотничьи палатки. Эти товары своего изделия мы будем возить в Урянхай — там они среди оленных тубинцев в большом спросе и за них дешево много оленей можно купить.

Кроме того, для нас, народа промыслового, очень стеснительны ограничительные сроки охоты. Мы много терпим голода от этого. Просим разрешить нам охоту без ограничения срока.

Далее, мы народ оленный, к военной службе не способный. Просим нас освободить от военной службы, также как Комитет Севера освободил карагасс.

Еще обижаемся мы на наше Кредитное товарищество: это хорошо, что оно у нас есть, но зачем ввели монополию и запрещают сдавать пушнину в Сибторг и Госторг. Мы бы охотно все сами несли в свое Товарищество, но

оно нам задерживает выплату. Уплачивает товаром, другой раз ненужный товар приходится брать, много облигаций дают насильно. Тебе столько, говорят, полагается взять облигаций. Если осенью пушнину сдать, то раньше, чем через 3 месяца не рассчитаться. До Орлика от нас 100 с лишним верст. По три-четыре раза ездешь. Другие по 5-6 раз ездили неудачно. До сих пор не рассчитались, а уже весна наступила.

Вот мы и приехали в Иркутск, Горма Лобсонов и Жигжид Добаев.

Нас послал сюда наш сойотский народ искать наши права.

Сказали нам сойоты наши: «Поезжайте искать нойона — профессора, он нам обещал, когда был у нас, помогать». Приехали мы в Иркутск. Нашли нойона, а нам говорят, что наши начальники в Верхнеудинске сидят. Мы в Верхнеудинск ехать не можем. Далеко, капитала не хватит. Вот мы записали наши просьбы и просим послать их в Верхнеудинск и Москву.

Подписи

С подлинным верно:

Секретарь Комитета Севера

(Лаушкина)

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2
[ГАИО, ф. 1468, оп.1, ед.хр.24, л.68]

Копия

Профессору Б.Э.Петри

По поручению сородичей прошу Вас не отказать в любезности уведомить меня о Вашем принципиальном мнении можем ли мы сойоты Тункинского края совместно с проживающими в Монголии недавними эмигрантами (три семьи) образовать свое собственное самоуправление по примеру карагасов. В случае положительного решения этого вопроса и в случае надобности будут представлены нами соответствующие мотивы, заставляющие нас самоуправляться. Посылка делегатов сейчас ввиду неподготовленности почвы и отсутствия средств нецелесообразно. Благоволите подробнее изложить Ваши соображения по затронутому вопросу и адресовать письмо на имя Полубенцева.

Бывшие недавно у Вас делегаты с Оки сообщили нам, что вопрос этот находится в стадии разрешения, что нужно нам предпринять, чтобы ускорить его.

Можно ли будет в начале трем семьям, проживающим в Монголии, перекочевать к нам в случае получения самоуправления.

(Сыден Бадмаев)Ильчир 19/VII-28.

С подлинным верно:

Секретарь Иркутского Комитета Севера

Лаушкина

Верно:

Комарицкий

ПРИЛОЖЕНИЕ № 3
[ГАИО, ф. 1468, оп.1, ед.хр.24, л.67]

Копия

В Комитет Севера

По поводу заявления, поданного делегатами от сойот, живущих в Окинском крае, считаю своим долгом высказать следующие соображения.

Экспедиция к ним в 1926 г. была снаряжена с целью выявить это племя, затерявшееся среди отрогов Саян и Мунку-Сардыка и выделить его среди бурят. Кроме того, в задачу экспедиции входил учет эмпирического опыта сойот по переходу их от оленеводства к скотоводству. Обработка обширного материала по второму заданию закончена и подготовлена к печати (печатание будет осуществлено зимою 28/29), материалы по первому заданию были полностью обработаны в течение зимы 26/27 года и весной 27 года пересланы Московскому Комитету Севера. То обстоятельство, что во всех постановлениях Комитета Севера в числе народов, на которых распространяются льготы, мероприятия и т.д., перечисляются сойоты, убедило меня, что сойоты действительно включены в число племен, населяющих северные окраины Союза ССР.

Достаточно указать последнее постановление Центрального Исполнительного Комитета от 18-ого марта — 28 года за подписью М.Калинина, А.И.Рыкова и А.Енукидзе «О налоговых льготах», где в п. 1-ом раздела 3, читаем: «В Бурят-Монгольской Автономной ССР к тунгусам, ороченам и сойотам». Возьмем другое Постановление ВЦИК и СНК РСФСР о выполнении судебных функций органами судебного Управления, за подписью М.Калинина, А.Лежава, А.Киселева, от 14-ого октября — 27 года, читаем № 2, пункт «И» «Баунтовский, Северо-Байкальский и Окинский хошун Тункинского аймака Автономной Бурят-Монгольской ССР».

Каково же было мое изумление, когда я увидел делегатов сойот, приехавших искать меня, поделиться со мной своими горестями и поведать мне, что ничего не сбылось из того, о чем им летом 1926 года рассказывал.

«Ты, нойон-профессор, шибко хорошо карагассам помогал. Карагассы вовсе ладно теперь живут, мы их видали, они нам сказывали. Пошто нам хорошо не вышло? Пиши бумагу самому большому в Москву: нам тоже надо хорошо жить. Карагассы оленем промышляют; сойоты тоже оленем промышляют. Раньше плохо жили, теперь вовсе плохо живем. Бурятский начальник не позволяет оленя купить, в Урянхай ходить, который наш сойот в Урянхай ходил, оленя ташил, начальник отбирал. Совсе худо стало».

Так повествовали мне сойоты на своем ломанном языке. Что я мог объяснить этим детям горной тайги.

Подписи вождей, Постановление ВЦИК, Центрального Комитета Севера — все за них, но где-то в сложной государственной машине оказался вредный для сойот тормоз и распоряжения Центра до них не дошли.

Я могу только присоединить свой скромный голос к просьбе сойот делегатов о скорейшем фактическом проведении в жизнь постановления о включении сойот в число племен, на которых распространяются заботы Комитета Севера и о фактическом распространении на них тех льгот и преимуществ, на которые они имеют право, согласно распоряжению Правительства РСФСР.

Бывший начальник Сойотской Экспедиции,

профессор Петри

С подлинным верно:

Секретарь Комитета Севера (Лаушкина)

ПРИЛОЖЕНИЕ № 4

[ГАИО, ф.1468, оп.1, ед.хр.24, л. 65]

РСФСР

Губисполком

Иркутский Губернский

Комитет

Содействия народностям

Северных окраин

22 октября 1928 г.

№ 33.

Комитету Севера при ВЦИКе

Сибкрайкомсод,

Буркомитет Севера

Препровождая при сем копию заявления окинских Сойот и объяснительную записку проф. Петри, Иркутский Уполномоченный Комитета Севера просит в виду вторичного поступления заявления окинских Сойот, о невключении их Буркомитетом в число малых народностей, несмотря на постановление Центрального Комитета Севера и лишения их всех преимуществ, которыми они должны пользоваться, как малые народы Севера, занимающиеся по преимуществу оленеводством и охотой, сообщить, что сделано Центральным Комитетом, в отношении Окинских Сойот.

Иркутский Комитет Севера в 1926 году организовал экспедицию под руководством проф. Петри для обследования Окинских сойот в статистико-экономическом, бытовом и медикосанитарном отношении.

Материалы в обработанном виде были своевременно высланы Центральному Комитету, после этого во всех постановлениях Комитета Севера упоминались в числе малых народностей Окинские сойоты. Между тем, Буркомитет Севера до сих пор не предпринял ничего, в смысле распространения мероприятий Комитета Севера на Окинских сойот; они по-прежнему не имеют своего самоуправления, не освобождены от налогового бремени и не пользуются никакими ссудами.

Уполномоченный Комитета Севера

Бычковский

Секретарь

Верно:

Лаушкина

Комарицкий

ПРИЛОЖЕНИЕ № 5
[ГАИО, Ф. 1468, ОП.1, ЕД.ХР.24, Л.64]

Центральный

Исполнительный Комитет
Совета Рабочих, Крестьянских
И Красноармейских депутатов
Б-М. АССР

Комитет Севера
21 ноября 1928 г.
№ 61

г. Верхнеудинск

(Штамп Исполнительного Комитета)

Комитету Содействия Народностей
Северных Окраин при ВЦИК

Копия: Председателю Иркутского
Окружного Исполкома,

В Комитет Севера при ВЦИКе вновь поступила в копиях переписка о сойотах Окинского края от Уполномоченного Комитета Севера при Иркутском ОИКе, при отношении от 22 октября 1928 г. за № 33, К переписке приложено частное письмо сойота Сыдэн Бадмаева на имя проф. Б.Э.Петри от 19 июля 1928 г., в котором он просит профессора сообщить о возможности организации сойотского самоуправления и перекочевки 3-м сойотским семьям их Монголии. По затронутому вопросу о самоуправлении сообщает, что в административном отношении Окинские сойоты обслуживаются Окинским сельским Советом и самостоятельного туземного самоуправления не создается только потому, что всего сойот насчитывается 44 человека и в создании сойотского самоуправления нет никакой необходимости.

В хозяйственном отношении они обслуживаются Бурсельскосоюзом — контрагентом Комитета Севера и каких-либо недоразумений в снабжении Окинского края не замечается.

Все мероприятия, применяемые среди туземцев северных районов, распространяются и на сойот. От воинской повинности они освобождаются, на снабжение оленями бедняцких хозяйств отпущена ссуда в 5 000 р., проводится и ряд других мероприятий. Подробно по данному вопросу Комитетом Севера при БурЦИКе дано Вам разъяснение при № 198 от 7/VII—1928 года, при чем считаю, что все зависящее от Комитета Севера проводится.

Комитет Севера при БурЦИКе находит деятельность Уполномоченного Иркутского Комитета Севера Бычковского в вопросе обслуживания сойот Окинского края совершенно неправильной. Ведя непосредственное сношение с отдельными лицами из сойотов, минуя Окинский с/совет и Тункинский Аимисполком, как местные органы власти, не пытаясь выяснить возможность разрешения возникших вопросов через нас, обращаясь непосредственно в Центр, т. Бычковский вводит его в недоразумение, с одной стороны, а с другой — дает свое ни на чем не основанное заключение о бездеятельности Бурят-Монгольского Комитета, в результате чего создается совершенно излишняя и ненужная переписка.

Такие действия Уполномоченного Иркутского Комитета Севера являются не только не правильными, но и абсолютно недопустимыми, а посему Комитет

Севера Б-М АССР просит Комитет Севера при Президиуме ВЦИК дать Уполномоченному Иркутского Комитета Севера соответствующие указания и тем самым положить предел незаконного вторжения в дело обслуживания северных народностей, входящих в состав Бурят-Монгольской Республики.

Зам.председателя Комитета Севера
(подпись)

Башаров

Член Комитета Севера
(подпись)

Комарицкий

До получения из Комитета Содействия Народ. Северных Окраин при ВЦИК ответа ничего не предпринимать.

11/XII-28

(подпись)

Н.Широких

160 едоков

1) Тузсельсовета нет

2) несут налоги наравне с бурятами

а) с/з налог

б) самообложение

в) страховку

г) дорожные повинности

3) школы нет

4) Снабжение не организовано

5) Выборы никто не проводил в Окинском сомоне среди сойотов.

31/1—29

ПРИЛОЖЕНИЕ № 6

[ГАИО, Ф.1468, оп.1, ед.хр.24, л.69 — 70]

Иркутскому уполномоченному Комитета Севера

На днях ко мне вновь явился делегат от Окинских сойот и заявил, что после отправки первой сойотской делегации в 1927 году положение окинских сойот еще более ухудшилось (см. приложение I — заявление делегации). Для них не только ничего не сделано для облегчения их печальной участи, но наоборот они испытывают новые притеснения: снабжение их поставлено из рук вон плохо, пожалуй, еще хуже, чем в 1926 г., когда проезжала руководимая мною экспедиция по обследованию сойот. Самоуправление не дано. Оленями сойот не только не снабжали, но наоборот отобрали тех оленей, которых они сами добыли из Урянхая. Отобрали совершили без возвращения стоимости оленей, как «контрабандой полученных». Налоговое бремя давит еще сильнее. Я предлагал делегату лично ехать для дачи показаний в Верхне-Удинск в Бурятский Комитет Севера, но сойот отказался, мотивируя дальностью пути и отсутствием средств и говоря: «Мы тебя знаем, ты сам пиши бумагу куда надо, хлопочи, пожалуйста».

Прошу Вас принять во внимание просьбу делегата, выслушайте заявление, т.к. ему действительно не по силам ехать в Верхнеудинск и направляйте дальше его заявление.

Я же со своей стороны, как обследовавший сойот и располагающий единственными материалами о них, могу могу представить следующие соображения:

I) Оленеводство сойот падает из года в год. Промышлять без оленей в условиях Окинского края, это значит промышлять пешком. Сойоты постоянно, еще задолго до революции, пополняли свои стада оленей из Урянхая, где живут их ближайшие родственники по языку и культуре тоджинцы, с которыми они связаны узами дружбы. Запрещение переходить границу, которую они за 300 лет русского владычества беспрепятственно переходили и приобретали оленей, крайне ухудшает их положение. Что делает Буркомитет Севера для улучшения их оленного хозяйства? Он ограничивается бумажной справкой, что отпущена ссуда в 5 000 руб. Где гуляет эта ссуда? Сойоты ее не видели. Они только почувствовали, что осуществляя свое исконное право на пополнение оленных стад, они будут подвергаться административным убыткам.

II) Налоговое бремя чрезвычайно тяжело ложится на сойот, т.к. скот их — сарлыки — доится всего лишь около 3-х месяцев в году и дают удой 2—3 чашки молока. Между тем с сойот берут налог за сарлыков, как за настоящих коров. Что касается отписки Буркомитета Севера, что сойоты даже «освобождаются от воинской повинности», то это не льгота, ибо все жители Окинского края от нее освобождены.

III. Третье мероприятие Буркомитета Севера, о котором он пишет, в прилагаемом отношении № 61 от 21 ноября 1928 г. сводится к следующему и звучит глухо: «проводится и ряд других мероприятий». Со слов делегата смею уверить, что это поэтическое творчество составителя бумаги № 61. Не только «ряд», но вообще никаких мероприятий не проводится.

IV. О снабжении сойот бумага тоже говорит глухо: «В снабжении населения Окинского края недоразумений не замечается». Не замечает их Буркомитет Севера, но очень замечают сойоты, которым почти ничего не достается. Бурсельскосоюз имеет лавку в хошуне Орлик. В эту лавку, удаленную от сойот на 100—150 верст, завозятся с большими переборами товары, которые тотчас расхватаются ближайшими бурятами. Пока весть о получении товаров дойдет до сойот, пока они доберутся до лавки, все уже разобрано. Зато Бурсельскосоюз ввел монополию торговли пушниной и сойотам, чтобы закупить хлеб, приходится ездить в Аларский хошун Бурреспублики и контрабандно на пушнину приобретать товары и муку.

V. Как хорошо обслуживает Буркомитет Севера сойот лучше всего видно из того, что он не имеет понятия даже об их численности. Он уверяет, что сойот всего 44 человека. Между тем их 509, разбросанных в 12 местах. Если даже откинуть 175 сойот земледельцев и 57 человек беженцев в Монголии, то и то остается 277 человек. Часть их живет череполосно с бурятами, но другая часть, составляющая стойбища Ильчир, Хончон и Хамадон изолирована. Эти три стойбища следует территориально и административно выде-

лить, подтянуть сюда остальных сойот и здесь оборудовать туземное самоуправление. На самом деле Ильчир оторван от прочих стойбищ и отнесен к Мондинскому сомону, а остальные остались в Окинском крае. Таким образом народ даже административно разобщен. Не только сойотам не дано самоуправление, но они даже в выборах не участвуют, т.к. ежегодно из их среды назначают одного сойота (Жан Эринчинова) состоять в хошунном совете бурят. Ни школы, ни иных мероприятий нет. Даже просьба сойот о содействии к возвращению из Монголии беженцев не удовлетворена. Положение сойот самое заброшенное; всеми забытые они обращаются ко мне, как единственному бывшему у них человеку и просят помочь. К тому же я живу на 500 верст ближе, чем Буркомитет Севера и ко мне можно доехать верхом, а до Буркомитета надо еще платить за железную дорогу. Я не считаю возможным отказать приехавшему ходоку сойоту в его праве просить меня обратиться к власти с просьбой предоставить его народу права, которыми он должен пользоваться на основании постановления ВЦИКа.

Тем более мне не понятно возмущение Буркомитета, изложенное в его отношении № 61. Бездеятельность Буркомитета, которую он отрицает, на лицо. Со времени сойотской экспедиции прошло уже 2 1/2 года, материалы обработаны, выпущены в свет 2 печатных отчета об общем состоянии и о медобследовании. Видимо, все эти материалы прошли мимо Буркомитета Севера.

Не считая целесообразным вступать в полемику и считая, что материал сам по себе говорит в пользу сойот и опровергает доводы Буркомитета Севера, я предлагаю вызвать меня в Верхнеудинск для доклада Буркомитету материалов сойотской экспедиции и для участия в выработке мероприятий по устройству сойот.

Профессор (подпись)
20 февраля 1929 г.
гор. Иркутск.

(Б.Петри)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ААН	— Архив Российской Академии наук
АМАЭ	— Архив Музея антропологии и этнографии им.Петра Великого Российской Академии наук.
БИОН	— Бурятский институт общественных наук Сибирского отделения Российской Академии наук
ВГО	— Всесоюзное геологическое общество
ГААО	— Государственный аймачный архив Окинского аймака Республики Бурятия.
ГАИО	— Государственный Архив Иркутской Области.
ИЭ	— Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая Российской Академии наук
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской Академии наук
НАРБ	— Национальный архив Республики Бурятия
АОКМИ	— Архив Областного краеведческого музея г.Иркутска Российской Академии наук
ПМА	— Полевые материалы автора.
РГО	— Русское географическое общество
СЭ	— Советская этнография.
ТНИИЯЛИ	— Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории Сибирского отделения Российской Академии наук
ЦСУ	— Центральное статистическое управление Республики Бурятия
ЭО	— Этнографическое обозрение

Л.Р.Павлинская

**КОЧЕВНИКИ
ГОЛУБЫХ
ГОР**

Оригинал-макет
Т.Николаевой

ЛР № 065334 от 7 августа 1997 г.

Формат 60х90 в 1/16. Бумага офсетная

Печать офсетная. Печ.л. 16.5+вклейка.

Тираж 500 экз. Заказ № 3311

**«Европейский Дом»
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3**

**Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург. 9 линия. 12**





ОБ АВТОРЕ КНИГИ

Старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской Академии наук (МАЭ), кандидат исторических наук, родилась в Сухуми Абхазской АССР. В 1967 г. окончила Ленинградский Институт им. И.Е.Репина, факультет теории и истории искусств. С 1968 г. работает в Ленинградском отделении Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая АН СССР (переименованном в 1991 г. в МАЭ), в Отделе этнографии Сибири. Автор более 40 работ, посвященных проблемам этно- и культурогенеза народов Байкальского региона. Организовала свыше 15 этнографических экспедиций в различные районы Сибири. С 1987 г. работает в Окинском районе Республики Бурятия. Результатом этих исследований является предлагаемая читателю монография.

Л.Р.Павлинская ведет большую научно-организационную работу. В течение последних лет руководит несколькими большими научными проектами: «Народы Сибири в составе Государства Российского», «Реки и народы Сибири», «Евразия: этнос, ландшафт, культура», «Л.Н.Гумилев. Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии», которые получили одобрение и финансовую поддержку Российского гуманитарного научного фонда.

Л.Р.Павлинская занимается музейно-выставочной деятельностью. Она участвовала в подготовке таких крупных выставок МАЭ как «Номады Евразии», «Мир птиц», «Шаманы Сибири», «Сакральная культура народов Сибири», с которыми в качестве куратора и директора неоднократно выезжала в Японию, Америку, Финляндию.



ЕВРОПЕЙСКИЙ
ДОМ